د. فوزية بريون

مالك بن نبيّ

عصره وحياته ونظريته في الحضارة



www.fikr.com

آفاق معرفة متجددة



مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الاخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

بسم الله الرحمن الرحيم

مالك بن نبي

عصره وحياته ونظريته في الحضارة

مالك بن نبي: عصره وحياته ونظريته في الحضارة/
فوزية بريون .- دمشق: دار الفكر ٢٠١٠ .-
٢٥٦ص ؛ ٢٥سم.
ISBN: 978-9933-10-166-4
١-٩٢٣.٦ : بن نبي، مالك ٢-٣٠٣,٤ ب ر ي م
٣- العنوان ٤- بريون
مكتبة الأسد

الدكتورة فوزية بريون



عصره وحياته ونظريته في الحضارة



آفاق معرفة متجددة



دار الفكر - دمشق - برامكة
٣٠٠١ ٩٧ ٩٤٧ ٠٠٩٦٣
٣٠٠١ ١١ ٠٠٩٦٣
http://www.fikr.com/
e-mail:fikr@fikr.net

مالك بن نبي

عصره وحياته ونظريته في الحضارة

د. فوزية بريون

الرقم الاصطلاحي: ٢٢٥٢,٠١١

الرقم الدولي: ISBN: 978-9933-10-166-4

التصنيف الموضوعي: ٣٢٠ (العلوم والدراسات السياسية)

٢٥٦ ص، ١٧ × ٢٥ سم

الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ = ٢٠١٠م

المحتوى

الإهداء

إلى أستاذي الأول الذي تشربت منه حب القرآن والأدب
والعربية..
وتنشقت من أعطافه جمال معاني العبودية..
واستشعار جلال المعية.. وحب المصطفى خير البرية

إلى من تلقيت عنه معاني الجرأة في الحق.. وتوخي العدل
والصدق.. والرأفة بجميع الخلق

إلى صديقي ومعلمي ووالدي الشيخ محمد بريون أطال الله
عمره..

وإلى زوجي، رفيق دربي، الذي بفضل إيمانه بي وتشجيعه
لي ظهر هذا الكتاب..

وإلى أبنائي جعلهم الله قرة عيني في الدنيا والآخرة.

فوزية

تصدير

✍ **أ.د. أبو القاسم سعد الله**

شرفتني السيدة الدكتورة فوزية بريون بطلبها مني تصدير كتابها عن فيلسوف الحضارة في عصرنا مالك بن نبي. وربما لا تدري أنني عرفت بن نبي مدة قصيرة وقليلة التأثير، وهي مدة إقامته في القاهرة خلال الخمسينيات، حين جاء إلى هذه العاصمة طموحاً إلى أن ينشر فكره خارج مجال فرنسا التي كانت تحتل بلاده وترتكب الفظائع لمنع شعب الجزائر من تنفس هواء الحرية، وربما كانت لبن نبي طموحات أخرى من هجرته إلى مصر، فقد كان منذ الثلاثينيات من القرن العشرين يرغب في زيارة الشرق والحلول بالعاصمة المصرية، ولكن جهوده لم تثمر عندئذ.

عرفت مالك بن نبي إذن بالقاهرة، سواء في أثناء إقامته بالمعادي أو الدقي، وسواء كان يعمل في سلك المؤتمر الإسلامي أو خارجه. وبصفتي مسؤولاً عن الشؤون الثقافية في اتحاد الطلبة الجزائريين دعوته - من بين آخرين - لإلقاء محاضرة في نادي طلبة المغرب العربي، فلبى الدعوة وألقى محاضرة طرح فيها نظريته في الحضارة مستعملاً معادلته الشهيرة (إنسان + تراب + وقت = حضارة).

وقد التف حول بن نبي طلبة ومريدون من المغرب والمشرق العربيين نظمهم في حلقة أصبحت معروفة باسمه. وكانت قيادة الثورة الجزائرية - وربما المصرية - لا تنظر بعين الرضا إلى هذا الرجل المعتد بنفسه وبفكره، والناقد للمجتمع من حوله، والمبشر بعالم آسيوي-إفريقي جديد يقول عنه إنه ممتد من جاكرتا إلى طنجة. وكان بن نبي رجلاً يخشى منه لأنه مؤثر في نخبة من الشباب الملتف حوله بقطع النظر عن أوطانهم وميولهم، ربما بطريقة مشابهة لفعل جمال الدين الأفغاني قبله بنحو قرن من الزمان.

ثم مرت سنوات والتقيت بعدها بن نبي في الجزائر عدة مرات لقاءات عابرة، وعاصرت تأثيره في فئة من طلبة جامعة الجزائر ومحيطها مع أنه لم يكن محاضراً أو أستاذاً فيها ، وإنما كان مديراً للتعليم العالي؛ أي في منزلة رئيس الجامعة اليوم. ولكن الطلبة الذين ارتبطوا به في الجامعة بقوا يترددون على حلقته التي كان يعقدها في منزله. كما أوحى إليهم بتنظيم ملتقى سنوي تحت عنوان ملتقى الفكر الإسلامي، وهو الملتقى الذي تبنته بعده وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، وأصبح قطباً فكرياً كل سنة يحج إليه عدد من مفكري العالم الإسلامي ومن المستشرقين ومن طلبة الجامعات.

وعندما كنت أستاذاً زائراً في جامعة ميشجان (آن آربر) خلال الثمانينيات التقيت السيدة فوزية بريون حرم الدكتور محمود تارسين الليبي، وكانت السيدة بريون عندئذ تعد أطروحة عن مالك بن نبي وكانت تلتقط أخباره من مختلف المصادر القريبة والبعيدة، الشخصية والوثائقية. وقد علمت فيما بعد أنها قد نالت الدكتوراه، وخططت لنشر الأطروحة باعتبارها إضافة من باحثة بذلت جهداً كبيراً في جمع مادة تعتبر عندئذ جديدة. وبعد سنوات علمت أنها نشرت أغلب الأطروحة باللغة الإنجليزية

في ماليزيا. وفي الوقت نفسه عزمت على ترجمتها إلى العربية، وهي الترجمة التي نقدمها اليوم للقراء.

من حسن الحظ أن بن نبي لم يكتف بتأليف الكتب وإلقاء المحاضرات التي سرعان ما تصبح كتاباً، بل سهل مهمة الباحثين في آرائه وسيرته ومحيطه بكتابة (مذكرات شاهد للقرن) ونشر بعضها في حياته وترك الباقي لما بعد وفاته، وها هي المذكرات تظهر الآن تباعاً. وهكذا فإن في المذكرات القديمة والجديدة كشفاً لما تخفيه المؤلفات أحياناً أو ترمز إليه رمزاً، فلم يبق أمام المحللين سوى الربط بين ما جاء في المذكرات وما ورد في الكتب، وتحليل ذلك على ضوء الوقائع والمعطيات والغوص في فكر بن نبي خلف السطور والرموز. ومع أن عدداً من البحوث والكتب والرسائل الجامعية والندوات قد كتبت أو التأمت منذ ناقشت الدكتورة بريون أطروحتها، فإن قائمة المصادر لا تكاد تتدارك هذا الكم من المصادر المثقلة بالأفكار الجديدة.

أقامت الدكتورة بريون أطروحتها على ستة أعمدة أو فصول منطقية، بدأتها بالمؤثرات وانتهت بالنظريات. فهناك الجزائر تحت الاستعمار الفرنسي مهدت به للزمان والمكان والبيئة التي ولد وعاش فيها بن نبي، وهناك مرحلة النهضة أو يقظة نخبة من الجزائريين؛ محافظين وليبراليين، ظهروا في مطلع القرن العشرين، ثم هناك مسيرة مالك بن نبي التعليمية والعملية في الجزائر ثم في فرنسا وتكونه الجسماني والعقلي على يد الحضارة الغربية. وابتداء من الفصل الرابع تأخذ المؤلفة في البحث عن آثار العلوم الاجتماعية في فكر بن نبي ولا سيما التاريخ وعلم الاجتماع. أما الفصلان الخامس والسادس فتناولت فيهما مفاهيم النهضة ونظرية الحضارة عند بن نبي. وهي إذ تتعمق في هذين الفصلين تعتمد على

إنتاج بن نبي من جهة وعلى إنتاج أمثاله ممن عالج الموضوع نفسه أو قريباً منه لتقارن وتقيم وتستنتج. وهكذا فإن الكتاب ليس مجرد رصد لأفكار بن نبي ومساهمته وإنما هو، بالإضافة إلى ذلك، محاسبة فكرية في ضوء النظريات الاجتماعية الأخرى سواء التي عاصر أصحابها أو المتقدمين عليه.

فلا تظنن أن عمل المؤلفة سهل يكتفي بالنقل والسرد، بل هو في نظرنا عمل صعب يقتضي البحث والمساءلة؛ لأن بن نبي من الكتاب ذوي الإنتاج الغزير والنظرة الشمولية إلى العالم وإلى الأشياء، كل ذلك مع تقلباته البيئية والثقافية وعلاقاته الإنسانية وصراعه الوهمي أو الحقيقي مع الذين يشعر أنهم يطاردونه في كل مكان حل به، فهو منذ طرح مبادئ محددة مثل **القابلية للاستعمار** أو (الاستعمار في نفوسنا)، وكون الحضارة لا تستورد، ومغامرة عالم الأشياء، ومشروع الأفروآسيوية...وهو يشعر أن حياته مهددة.

وفي اعتقادنا أن الدكتورة بريون لم تتناول بن نبي انطلاقاً من الإعجاب به، ولكن انطلاقاً من حيث هي باحثة معه عن الحقيقة. ولذلك فإنها طالما استنطقته وتعقبت خطواته لتصل إلى استنتاجاتها المستقلة. ويبدو أنها في الترجمة العربية قد عدلت أحكامها وتوسعت في مفاهيمها، وهي خطوة دون شك، مفيدة للقراء. وقد حاولت المؤلفة أن تصفي الترجمة العربية من بعض الهفوات التي جاءت في الأصل الإنجليزي. وأضافت إلى النسخة العربية بعض المراجع الحديثة.

أما أسلوب الترجمة فجميل وسهل، وهو أقرب إلى الأسلوب الأدبي الرشيق منه إلى الأسلوب العلمي الجاف. وربما هذا هو السبب الذي جعل المؤلفة تشعر أن كتب بن نبي المترجمة من الفرنسية إلى العربية تعاني الغموض أحياناً.

لقد كثرت البحوث حول حياة بن نبي وآثاره في السنوات الأخيرة ولاسيما منذ المرحلة التي عرفت بالصحوة الإسلامية، ثم مرحلة العولمة وحوار الحضارات أو صدامها، فلماذا لا يكون كتاب الدكتورة بريون في طليعة هذه البحوث الجادة؟

أ.د. أبو القاسم سعد الله
قسم التاريخ، جامعة الجزائر
٢٠٠٨/١٢/٠٢م

مقدمة

يمثل مالك بن نبي ظاهرة بارزة في خريطة الفكر العربي والإسلامي المعاصر، تستحق الدراسة والاستقصاء. وهذا الكتاب محاولة للاقتراب من جوانبه الشخصية والموضوعية والتنظيرية، ومن تضاريس عصره وبيئته، في محيطها الضيق (الجزائر) والواسع (العربي والإسلامي). وهويعرض لمحطات من حياته ومجاهداته الفكرية ونشاطاته الثقافية واستخراجاته المعرفية، خالصاً بعد دلك إلى تسليط الضوء على بؤرة اهتماماته التنظيرية والفلسفية، ألا وهي نظريته في الحضارة المتضمنة لشروط النهوض وسنن التغيير والتطور.

وأصل هذا الكتاب أطروحة جامعية مكمّلة لمتطلبات درجة الدكتوراه من جامعة متشجن بأمريكا، في مجال دراسات الشرق الأوسط، وبالتحديد فرع تاريخ الأفكار. وقد نوقشت وأجيزت منذ أكثر من عقدين، ثم نشرت في أصلها الإنجليزي في ماليزيا عام ١٩٩٣م، وصارت مرجعاً لعدد من الدراسات التي تناولت لاحقاً مالك بن نبي في الغرب والعالم الإسلامي. كما قُررت بعض فصولها على طلاب الدراسات الإسلامية والحضارية في جامعتين بأمريكا وبريطانيا.

وقد ظلت فكرة ترجمة الكتاب إلى العربية تلاحقني طويلاً، إيماناً مني بأن القراء العرب، على قلتهم، أحوج من غيرهم إلى الاطلاع على فكر بن

نبي واستيعابه؛ لا من خلال مؤلفاته وحدها، وإنما من خلال دراسات وأبحاث تبسّط أفكاره وتحللها وتربطها بغيرها، وتسلط الضوء على الظروف التي أنتجتها، وتعاين مدى ملاءمتها لظروف الأمة الراهنة. وعندما شرعت في تنفيذ الفكرة وجدتني أتحرر من اللغة الأكاديمية الصارمة لأنطلق في رحاب لغتي الأم، محاولة أن أضفي على الأسلوب العلمي الجاف مسحة من بهاء اللغة وإشراق الأسلوب، غير حائدة، في الوقت نفسه، عن الموضوعية العلمية أو الإطار المنهجي الذي ينتظم فيه البحث؛ وقد قادني ذلك إلى عدد من التعديلات والإضافات والتنقيحات التي فرضها تغير الظروف وتطور الاستيعاب.

ومع اطلاعي على معظم ما كُتب بالعربية عن الرجل وفكره خلال العقود الثلاثة الماضية، إلّا أنني لم أجد فيه ما يحفزني للاقتباس أو الإشارة فيما قمت به من إضافات، إلا في القليل النادر، وخاصة فيما يتعلق بما نشر من معلومات عن الظروف التي عاشها قبل وفاته داخل الجزائر؛ ذلك أن معظم ما كُتب لم يخرج عن كونه تعبيراً عن الإعجاب والانبهار، أو التلخيص للمحاور التي ضمتها كتبه ومحاضراته، مما لا يضيف للكتاب شيئاً يذكر. فالدراسات التي تناولت فكر بن نبي بذهن ناقد وأسلوب تحليلي يكشف عن أبعاد جديدة فيها،هي في الحقيقة قليلة جداً، على كثرة الندوات والمؤتمرات التي عقدت لذلك الهدف.

وجدير بالدارسين والباحثين في مختلف حقول المعرفة أن يكتسبوا ويمارسوا التفكير النقدي، الذي لا نتعلمه للأسف في قاعات الدرس، ويتمكنوا من منهجية التحليل والتركيب، والاستنتاج والاستنباط، وهي الأدوات نفسها التي استخدمها مالك بن نبي في مراجعاته لواقع الأمة، ومشروع النهضة، وحركات الإصلاح، ومدارس التفكير الغربي، ومناهج

المستشرقين. فهو لم يكن متلقياً سلبياً للأفكار والمفاهيم والفلسفات التي حفل بها عصره، وإنما أخضعها جميعاً للفحص والمقايسة بحيث استطاع أن يربط بين مسار الفكر الإسلامي المتغذي على خصوصية نسقه التاريخي، وبين مسار الفكر الغربي الذي ما انفكت تتوالد فيه، من خلال مساجلات العلم والفلسفة والاجتماع، نظريات ومذاهب ونزعات، لم يتردد في الإشارة إلى نقائصها، أو التدليل على تنكبها سبيل الصواب، وتفلتها من القيم الإنسانية السامية. وهو المنهج الذي استخدمه بن نبي وقصد تقديمه نموذجاً يحتذى به.

وليس هذا الكتاب سوى محاولة لإخراجِ أفكار بن نبي من الحلقة الصغيرة الضيقة، أي حلقة النخب العربية والإسلامية، وتقديمِها إلى حلقات أوسع من المثقفين وشباب الجامعات، وخاصة المجتهدين منهم في تلمس طريق إطار معرفي أوسع من مناهج الدراسة الرسمية. كما يقصد لفت الانتباه إلى آرائه العالمية والإنسانية، وتمكنه من الاستمساك بثوابت أمته مع الانفتاح على العالم، وتوظيفه لمفاهيم تنتمي إلى حقول معرفية متنوعة ثم تطويعها داخل نسقه الفكري الخاص.

وحيث إن هذا البحث لا يمكنه بأي حال الإحاطة بمختلف جوانب فكر بن نبي وأبعادها، فإنه يؤكد ضرورةَ تأسيس شبكة علاقات ثقافية واجتماعية بين الباحثين والمهتمين بالفكر الحضاري ونهضة الأمة، ليأخذ فريق منهم، أو أكثر، على عاتقه إنجاز مشروع علمي مخطط يبرز فكر بن نبي كاملاً في جوانبه الثقافية والأنثربولوجية والسياسية والاقتصادية، ليكون ذلك كله جزءاً من تاريخ الأفكار، مسهماً في خلق التراكم الذي يمكن النسج على منواله والبناء عليه. وذلك من أجل تحويل الأفكار إلى واقع، ثم عرض ذلك الواقع على الفكر لتجاوزه بالوصول إلى رؤى جديدة وأفكار جديدة.

ونحن لا ننكر أن واقعنا الثقافي مازال عاجزاً عن تأسيس شبكة العلاقات هذه، والتي أشار ودعا إليها بن نبي منذ خمسينيات القرن الماضي؛ فمازال العمل الجماعي أوعمل الفريق ظاهرة نادرة في عالمنا العربي، فلا تطبق حتى في أعرق جامعاتنا، وإذا طبقت فإنها تحفل بكثير من العيوب والنقائص. ولهذا فقد ظلت الجهود الفكرية في عالمنا عبارة عن اجتهادات فردية مبعثرة، وهو ما يفرض الدعوة إلى إنشاء مؤسسات ثقافية تتبنى أفكار النهضة ومشاريعها وتؤرخ لها، وتساعد على أن تكون إسهامات الأفراد الفكرية في مختلف منعطفات تاريخ أمتنا منتظمة في سياقها التاريخي والاجتماعي، ومتحاورة بعضها مع بعض ومع واقعها وعصرها. وحريّ بمثقفي أمتنا ومفكريها ألّا يعتمدوا في إنجاز هذا المشروع الضخم والضروري على الدوائر الرسمية، بل يجب في عصر سرعة الاتصال وانتقال المعرفة، الاستفادة من الوسائل الحديثة في تأسيس هذه الشبكة وجمع التمويل اللازم من أثرياء الأمة ومن مؤسسات الوقف الإسلامي ومن إسهامات العلماء والمفكرين مهما كانت قليلة.

ولا يعني هذا سوى تطبيق مبدأ الفاعلية الذي دعا إليه بن نبي.

أدعو الله أن يكون هذا العمل خالصاً لوجهه، وما التوفيق إلا به ومنه.

د. فوزية بريون

مقدمة النسخة الإنجليزية

كانت ولا زالت فكرة الإصلاح والتجديد فكرة محورية في عالم المسلمين، أكثر منها في أي عالم آخر، ولعلها أعظم ضرورة في هذه المرحلة منها في أي مرحلة أخرى. وقد طرحت هذه الفكرة من زوايا مختلفة ووفقاً لوجهات نظر متباينة من قبل المفكرين على مدى مراحل ممتدة من تاريخنا الثقافي والحضاري؛ إذ ظلت هذه الأمة تواجه مشكلات حقيقية في مجالات الاجتماع والاقتصاد والثقافة والسياسة، ولا يخفى أن أخطرها تلك التي تمس الأخلاق والقيم. وقد تعددت - في البلاد العربية خاصة - التصورات والرؤى والمقترحات لحل تلك المشكلات، فعرف لذلك الفكر الاجتماعي والسياسي جدلاً غير محسوم حول العروبة والإسلام، والوطنية والقومية، والشورى والديمقراطية، والقديم المتوارث والجديد الوافد، وكذلك النظم التي تتخذ الإسلام مرجعية لها.

وقد اتفق الدارسون منذ الأفغاني على تصنيف الاتجاهات المعنية ببحث أهداف التغيير والإصلاح ووسائلهما إلى ثلاث مدارس هي: التقليدية المحافظة، والوسطية المنفتحة، والتحديثية المتساهلة. وقد تميزت المدرسة الأولى بالمحافظة على القالب التقليدي، والانكفاء على الذات، والتقيّد بقالب المجتمع الإسلامي الأول مع رفض الغرب جملة

وتفصيلاً. كما تميّزت المدرسة الثانية بالتمسك بخصائص هويتها الحضارية، والاعتزاز بدينها، مع الانفتاح الفطن على الحضارة الغربية السائدة من أجل الاستفادة منها بما يحرك العناصر الحية في كيان الأمة. أما المدرسة الحديثة فقد عرفت بقبولها الكامل لأفكار الغرب ونظمه ونظرياته، متحملة كل النتائج؛ خيرها وشرها.

وتتناول هذه الدراسة أحد مفكري المدرسة الثانية، وهو المفكر الجزائري مالك بن نبي (١٩٠٥ - ١٩٧٣م)، فتعرض لظروف مجتمعه وعصره ومفاصل هامة من حياته، وتناقش مجمل أفكاره وخاصة نظريته في الحضارة، مقارنة بعض آرائه بآراء من سبقوه، وخاصة ابن خلدون وتوينبي. وقد تميز بن نبي، من بين المفكرين المسلمين، بأن اتخذ من فكرة الحضارة بؤرة تجمّع أفكاره الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية، بحيث أصبحت نسقاً فكرياً وهدفاً عملياً يتبلور في خطوطه العريضة مشروع فكري شخّص خلاله بمنهجية علمية أدواء الأمة دون أن يكتفي بالوقوف عند أعراضها السطحية كما فعل مفكرون غيره. وقد ظلت **الحضارة** الفكرة الجوهرية التي دارت حولها جميع مؤلفاته منذ **شروط النهضة**، الذي وضع فيه الخطوط العامة لمشروعه الفكري، ومروراً بمؤلفاته التي اتصل بعضها ببعض حتى وفاته عام ١٩٧٣م.

لقد تتلمذ بن نبي - تحصيلاً وثقافة - منذ العشرينيات من عمره على الغرب فكراً، وفي فرنسا مكاناً. وهناك بذل جهداً ذهنياً لفهم مقومات الحضارة الغربية، واستيعاب خصائصها الثقافية وجذورها المعرفية. فقد أثارت إعجابه ولفتت انتباهه تجلياتها الإيجابية في الزمان والمكان، ولكنها لم تقلل من اعتزازه بالانتماء إلى ثقافته وتاريخه وتراثه، وهو ما بذل في سبيل الإلمام به والنفاذ إلى أبعاده جهداً لازمه طوال حياته. وقد عانى في فرنسا - كما عانى في وطنه الجزائر - من النظرة التنميطية له بوصفه

(أهلي)، وهي نظرة عنصرية مجحفة رمت به في خضم التناقضات المتوالدة من إفريقيا - أوروبا، والإسلام - المسيحية، والتي كان يغذيها الاستعمار آنذاك. ومع أن بن نبي ربما يكون قد عرف ما أسماه أحد الدارسين بـ «الانفصام الثقافي - Cultural Schizophrenia»[(١)] إلّا أنه ظلّ معتزاً بهويته التي لم يتنكر لها ولم يتنازل عنها مع كل الملابسات والتحديات. كما ظل مؤكّداً لاختلافه العرقي والثقافي والديني، وهو ما جعل الصراع الفلسفي بين القضية ونقيضها المتمثل في الإسلام والمسيحية آنذاك، محسوماً بالنسبة إليه. فلقد رفض بن نبي الفرضية الغربية بأن الإسلام، بوصفه ديناً، يواجه تحدياً تاريخياً، وفنّدها مؤكداً أن انحطاط المسلمين لا يمكن أن ينسب إلى الإسلام، وإنما إلى أتباعه وإلى تطبيقاتهم[(٢)]، مدللاً على ذلك بشواهد التاريخ العلمي والحضاري الذي ازدهر نتيجة تشجيع الإسلام للعلم والعقل والتفكر والعدل، وهو التراث الذي قدّرته فيما بعد ثقافات ناشئة، فاقتبست منه وتغذت عليه وطورت أسسه، وانطلقت منه نحو دورة حضارية جديدة[(٣)].

لم ينكر بن نبي مع ذلك الحقيقة التي تقضي بأن المسلمين يواجهون تحديات داخلية وخارجية كبيرة. فبنظرة مقارنة بسيطة بين وضع الأمة الإسلامية والغرب، توصّل إلى أن جوهر المشكلة إنما هو الحضارة. وقد عزز هذا الفهم وضع الجزائر التي بقيت تحت سيطرة فرنسا لأكثر من قرن من الزمان. ومع أن الجزائر شهدت يقظة في بداية القرن العشرين، فقد نبه بن نبي إلى أن الاستقلال السياسي لن يكون حلّاً ناجعاً ما لم تتم

---

(١) علي مزروعي: **القيم السياسية عند الطبقة المثقفة في إفريقية** (بالإنجليزية)، جامعة كليفورنية، بركلي، ١٩٨١م، ٣٢.

(٢) بن نبي: **فكرة الإفريقية الآسيوية**، دار الفكر، دمشق، ١٩٨١م، ٢٢٤.

(٣) بن نبي: **إنتاج المستشرقين وأثره على الفكر الإسلامي**، القاهرة، ١٩٧١م، ٣٢٤.

تصفية ما أسماه **القابلية للاستعمار** من النفوس. وقد دفعه ذلك إلى بحث وضع بلده والعالم الإسلامي، فاستخدم في ذلك النظرة الموضوعية والمنهجية العلمية، متبنياً أدوات علم الاجتماع والتاريخ في تقصي الواقع وتحليله تحليلاً نقدياً يربط الحاضر بالماضي ومن ثمّ بالمستقبل، محاولاً الوصول إلى إجابات عن العديد من الأسئلة التي تدور حول قضايا متشابكة.

وسعياً نحو ذلك الهدف، اتجه بن نبي للقراءة المعمقة في تراث عدد من الفلاسفة والمفكرين الذين اهتموا ببحث ظاهرة الحضارة، فتأثر بأفكار ابن خلدون وخاصة نظرية **الأجيال الثلاثة** التي تشرح مراحل بزوغ الحضارة وأفولها. كما استفاد في هذا الإطار من حقائق العلوم الاجتماعية الحديثة ومناهجها. وهو ما أوصله إلى معادلته الشهيرة:

إنسان + وقت + تراب = حضارة

وقد وضع هذه الفرضية بعد دراسة وافية لحركة النهضة، التي اعتبرها استجابة من قبل الأمة لتحديات الاستعمار الغربي وسياساته في فرض ثقافته على مستعمريه. وقد استنتج بن نبي من هذه الدراسة أن قادة النهضة لم ينجحوا في الإعداد لها إعداداً منهجياً، وأن رواد حركة النهضة وتلاميذها - الإصلاحيين منهم والتحديثيين - لم يكونوا محددين في رسم أهدافهم ولا منظمين في تحديد وسائلهم وإعداد خططهم. فلقد ظن الإصلاحيون بأن الحركة لن يكتب لها النجاح إلّا عن طريق إحياء الإسلام على المستوى النظري الأكاديمي وفي الشكل المنطقي الصوري، فلجؤوا إلى إحياء علم الكلام. وفي المقابل رأى التحديثيون أن تحقيق النهضة يفرض تبني الأفكار الغربية وما يتولد عنها من نظم اجتماعية ومعرفية ومن منتجات، من أجل تخطي هوة التخلف.

وفي هذا الإطار، رأى بن نبي أن كلاً من الإصلاحيين والتحديثيين قد تجاهلوا حقيقتين أساسيتين كان لهما أكبر الأثر في النتائج التي وصلت إليها النهضة؛ الأولى أن المسلمين لم يتخلّوا عن عقيدتهم وإيمانهم، وإنما أخفقوا في ممارسة الوظيفة الاجتماعية للدين في واقعهم[١]. ولذلك فإن إصلاح العقيدة لم يؤثر في الحركة التاريخية للمجتمع. والحقيقة الثانية هي أن الحضارة لا يمكن أن تنشأ باستيراد أفكار حضارة أخرى ونظمها ومنتجاتها، فانحطاط المجتمع غير ناتج عن نقص في الوسائل المادية، وإنما عن المواقف النفسية والمفاهيم السلبية وعدم القدرة على الابتكار، وهو ما يستدعي تنقية للثقافة والأفكار والسلوك، فثروة المجتمع - في رأي بن نبي- لا تقاس بمنتجاته ووسائله، بل بأفكاره الأصلية الدافعة[٢].

وقد شرح في سياقات مختلفة الديناميكية المولّدة للحركة الاجتماعية، التي هي ظاهرة تاريخية ملازمة للحياة البشرية. فرأى أنها تصدر من تفاعل ثلاثة عوالم رئيسية هي **عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء**. ولكي تؤدي هذه العوالم دورها كاملاً في الحركة الاجتماعية فقد أضاف بن نبي إليها عاملاً آخر أسماه **شبكة العلاقات**، والتي تعمل منظماً للعوالم الثلاثة ومفعّلاً لها، وذلك في المجالات الاجتماعية والثقافية بحيث ينشأ عنها مؤسسات وهيئات تنسق بين مثقفي المجتمع الواحد ومجتمعات الأمة المعاصرة، بهدف الربط والتنسيق بين جهودهم ونشاطاتهم. وتعتمد قوة الأفكار وتأثيرها في الواقع، في رأي مفكرنا، على هذه الشبكة[٣].

---

(١) بن نبي: **وجهة العالم الإسلامي**، دار الفكر، دمشق، ٦٥.
(٢) بن نبي: **ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية**، دار الفكر، دمشق، ٣٤.
(٣) السابق: ٣٥.

أكّد بن نبي أن فاعلية الأفراد على المستوى الاجتماعي والثقافي هي السبيل المؤدي إلى التغيير والنهضة. وبما أن الإنسان هو العنصر الأساسي في العملية الحضارية، فقد رأى ضرورة البحث في الثقافة التي تشكل أنساقها ومفاهيمها، وقوالبها النفسية والذهنية المتوارثة والمكتسبة واقعَ الفرد، وتحدد وضعه بالنسبة إلى مجتمعه ووضع مجتمعه بالنسبة إلى العالم؛ فالإنسان موجه في حياته بثقافته ونظامه القيمي ومواقفه في الحياة، وهو مسؤول عن كيفية الاستجابة لتحديات الواقع ومشكلاته. وقد خلص إلى أنه بالإمكان تعديل شرائط حياة مجتمع ما، وشحن أفكاره وثقافته بالعناصر الحية الإيجابية من أجل الدخول في دورة حضارية جديدة.

وفي هذا الإطار قارن بن نبي بين محاولة العالم الإسلامي لتحقيق النهضة ومحاولة اليابان في المضمار نفسه، فعزا نجاح اليابانيين إلى تمكنهم من تحديد أهدافهم تحديداً دقيقاً واختيار أسلم الوسائل العلمية لتحقيقها؛ إذ كانوا في أثناء ذلك تلاميذ أذكياء للحضارة الغربية، في حين لم يخرج المسلمون عن دائرة كونهم مجرد مستهلكين لمنتجات تلك الحضارة؛ ففي الوقت الذي كانوا يشترون فيه البضائع والمنتجات الغربية ليكدسوها، كان اليابانيون منهمكين في دعم نهضتهم الفكرية وبناء حضارتهم المخططة حسب شروطهم الخاصة وبالطريقة التي تلائمهم. ومع أنهم قد استوردوا بعض المنتجات الغربية، إلا أنهم قد فعلوا ذلك وهمَ محكومون برغبتهم في تحقيق نجاح حقيقي، لا بهواهم ورغباتهم[1]. وبعْد العهد الميجي قرر اليابانيون إجراء تحديثات اقتصادية جوهرية فحرصوا على ألّا يقعوا في شراك النمط الثقافي الغربي، فتبنوا وسائل التقنية الغربية ولكنهم قرروا أن يحافظوا على الثقافة اليابانية وروحها. أما الأتراك الذين وجدوا أنفسهم فيما بعد في وضع مشابه فقد وصلوا إلى نتيجة مخالفة،

(١) بن نبي: حديث في البناء الجديد، المكتبة العصرية، بيروت- صيدا، ٩٤.

وذلك حين ظن كمال أتاتورك أن شعبه لن يستطيع الدخول إلى عالم المعاصرة إلا من بوابة التغريب والانسلاخ عن مقومات الذات الحضارية. وهي نظرية أثبتت إخفاقها تماماً. لقد هدف أتاتورك - كما رأى بن نبي - إلى إحداث هزة عميقة في كيان مجتمعه المنهار، ولكن تلك الهزة لم تأت بنتائجها المرجوّة لأنه لم ينقب عن الشروط والعوامل الأكثر تأثيراً في النهضة التركية، وهي التي تكمن في جوهر الثقافة الأصلية والذات الحضارية[١].

لقد انتقد بن نبي نزعة التغريب، لا بسبب ما ينتج عنها من مسخ للهوية التاريخية فقط، وإنما بسبب تورط الغرب أيضاً في استعمار الشعوب وممارسته للاستعلاء العرقي والتحقير الثقافي. ومع أنه لم يكن يشعر بالنقص أمام الحضارة الغربية، كما لم يشعر بالتعالي عليها، فقد اعترف بموضوعية بحاجة المسلمين وشعوب العالم الثالث إلى الاستعانة بالغرب وخاصة في مجال التقنية والعلوم المتقدمة كالطب والهندسة والتعليم، وغيرها من المجالات التي تحتاج إليها تلك الشعوب، ولكنه أكد أن تلك الاستعانة يجب أن تكون مدروسة ومؤقتة[٢].

لقد أفلح بن نبي في استخدام المهارات الفكرية المنهجية التي اكتسبها من ثقافته الغربية، وخاصة تلك التي استخدم فيها أساليب التحليل الاجتماعي واكتشف عن طريقها بعضاً من المفاهيم المغلوطة التي أسهمت في تدهور وضع المسلمين مثل قولهم: إننا مسلمون، وبما أن الإسلام دين كامل، فنحن إذن كاملون. إذ أدى هذا القياس المغلوط إلى عدم مواجهة قضايا خطيرة، وتجنب أي نقد ذاتي يفضي إلى التحسين ويؤدي إلى تغيير النفس وإعادة تأهيلها[٣].

---

(١) بن نبي: **شروط النهضة**، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٩م، ١٢٣.
(٢) السابق: ١٣٠.
(٣) السابق: ٩٣.

لقد أكّد بن نبي أن أي محاولة لبناء الذات الفردية أو الجماعية لا تتم إلا بتنقية الثقافة وفرز الأفكار والمفاهيم وتعديل السلوك. ويخضع كل ذلك لشروط أربعة مادية ومعنوية هي: **المبدأ الأخلاقي، والذوق الجمالي، والمنطق العلمي، والصناعة أو المهارات التقنية**. وهي عناصر من شأنها إحياء الأفكار الحية في ثقافة المجتمع ووضع عناصر الحضارة الثلاثة **الإنسان والوقت والتراب** في دائرة العمل الواقعي المخطط.

وتتميز رؤى بن نبي للنهضة والحضارة بتفاصيلها المعروضة في كتبه العديدة، بالأصالة والجدة والمنهجية العلمية. وهي تتناول موضوعات واسعة تتنوع بين التأملات القرآنية، والنظرات السياسية، والتحليلات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والفلسفية، كما تشمل الإيديولوجية - أو المفهومية كما يسميها - والاستشراق وأدب السيرة الذاتية. مما جعله من أبرز مفكري العالم الإسلامي المعاصرين، ومن أكثرهم نزوعاً نحو التأسيس الفلسفي والتخطيط العملي.

كتب بن نبي معظم مؤلفاته بالفرنسية، التي تملك ناصيتها وبرع فيها دون العربية، ولكنه كان شديد الحرص على ترجمتها إلى العربية فهاجر من أجل ذلك إلى مصر وأقام فيها. وإذا تمعنا في تلك الترجمات وجدنا أنها تعاني من عيوب واضحة تنبي عن عدم القدرة على النفاذ إلى أبعاد أفكاره الجديدة في نوعها، وقلة المهارة في سبكها داخل قوالب اللغة، وهو ما جعل كتبه عسيرة الفهم بالنسبة إلى القارئ العادي. ومع ذلك فإن آراءه وتحليلاته تبدو للقارئ الجاد والباحث الصبور دقيقة المعنى، عميقة التحليل، موضوعية العرض والنتائج. وقد عُرف بن نبي بقدرته على صياغة مصطلحات مبتكرة ذات دلالات شاملة، وذلك مثل: **القابلية للاستعمار، وإنسان ما بعد الموحدين، والإنسان الخارج من الحضارة، ومجتمع ما بعد الحضارة، وعالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء، ومُعامل الحضارة، والأفكار الميتة والأفكار القاتلة**، وغيرها كثير.

عرف بن نبي بحساسيته وحدة مزاجه وسهولة إثارته عند المناقشة[١]، إذ كان يسيطر عليه شعور بأنه مراقب من قبل الاستعمار الذي يرصد أفكاره ويعمل على تشويهها ومحاربتها. ورأى غير المقربين منه أنه كان يتحول إلى إنسان عصبي إذا نوقش في محاضراته بطريقة تبدو ناتجة عن عدم الفهم أو الكسل الذهني. ولذلك فقد كانت أفكاره أكثر تأثيراً حين تقرأ منها حين يعرضها بنفسه. ومع ذلك فقد كان بن نبي أباً عطوفاً لعدد من الشباب الذين احتكوا به واقتربوا منه. ولكن لا يمكن تجاهل أن حدة مزاجه وحزمه الفكري ومنهجيته الصارمة قد أدت إلى قلة تلاميذه الحقيقيين وضعف جهودهم في نشر فكره وشرح آرائه، التي ظلت نافذة ومميزة حتى وقتنا هذا. ولقد شهدت العقود الأخيرة ظهور عدة أطروحات أكاديمية ودراسات فكرية حول بن نبي وأفكاره، وانعقاد عدة مؤتمرات عالمية وحلقات دراسية حول إنتاجه ومكانته في الفكرالإسلامي المعاصر.

تجدر الإشارة في هذه المقدمة إلى أن فرضيات بن نبي التي تربط النهضة والتقدم بثقافة المجتمع الأصلية ومفاهيمه الراسخة، وتأكيده أن كل مجهود لا يأخذ في اعتباره منظومة المجتمع الثقافية لن يكتب له النجاح، كانت رؤية ذكية وصائبة. فقد توصلت إلى النتيجة ذاتها منظمة اليونسكو في مؤتمرها الذي عقد في فينيسية (البندقية) عام ١٩٨٠م. فبعد أن كان الاعتقاد بأن النمو الاقتصادي هو المعيار الحقيقي للتقدم، قرر خبراء اليونسكو في ذلك المؤتمر تعديل استراتيجيات المنظمة لتتضمن الثقافة التي اعتبرت عاملاً جوهرياً في أي تقدم[٢]. كما أقرّ (مؤتمر اليونسكو للسياسات الثقافية) الذي عقد بالمكسيك عام ١٩٨٢م في

(١) عبد اللطيف عبادة: **صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي**، دار الشهاب، الجزائر، ١٩٨٤م، ٢٣.

(2) **Intergovernmental Conference On the Institutional Policies,** Venice, 1970, (final report), UNESCO Press, Paris, p5.

توصياته اعتبار «الإنسان أصل التقدم وهدفه»[1]، وهو ما يتطابق مع أفكار بن نبي الذي اعتبر الإنسان العنصر الجوهري في العملية الحضارية. واعتبر أن المعوّل في ذلك على ثقافته، وذلك قبل عقود عديدة من توصل المنظمة الدولية للنتيجة نفسها.

إن فكر بن نبي الحضاري وآراءه الجامعة الشاملة في حياة الفرد والمجتمع المسلم مازالت حية نابضة زاخرة بالدلالات العميقة والتحليلات الدقيقة، حتى لكأنها تتحدث عن الأزمات والتحديات التي نعيشها اليوم. ولعل النخبة المثقفة؛ العربية والمسلمة، في حاجة ماسة إلى العودة إلى فكر بن نبي وفهمه وإلقاء الضوء عليه، وإيجاد السبل والوسائل للاستفادة منه على المستويين النظري والعملي معاً. ولعل هذا الكتاب خطوة صغيرة في هذا السياق.

والله وحده ولي التوفيق

فوزية بريون

---

(1) **Cultural Development: Some Regional Experiences,** UNESCO Press, France, 1981,p81.

الفصل الأول

الجزائر تحت الاحتلال الفرنسي

كانت الجزائر من الولايات الأولى التي سلبت من الإمبراطورية العثمانية؛ إذ استولى عليها الفرنسيون في أيلول/ سبتمبر ١٨٣٠م، بعد ثلاثة قرون من السيادة العثمانية. وقد ادّعى الفرنسيون أنهم جاؤوا من أجل تخليص الجزائريين من الاستبداد التركي[1]، لكنّ دوافعهم الحقيقية كانت بلا شك استعمارية في أبعادها السياسية والاقتصادية والجغرافية. وقد أحدثت هذه الحملة الغربية المسيحية هزةً في نظم الحياة التقليدية الرتيبة التي كان يعيشها المجتمع، فكان رد فعل الجزائريين على هذا الفعل الاستعماري مقاومة واسعة عنيفة استمدت روحها من المفهوم الإسلامي للجهاد، وللوطن والوطنية.

وقد استمرت المقاومة الجزائرية للاستعمار الفرنسي - عدا مراحل مصالحة عرضية - من عام ١٨٣٠م إلى عام ١٩٦٢م، حين انتصر الجزائريون في أشهر حرب تحرير في التاريخ الحديث، وحصلوا على استقلالهم السياسي. وعرفت المرحلة المبكرة للاحتلال حركات مقاومة بطولية، كان من أشهرها الحركة التي قادها الأمير عبد القادر الجزائري (١٨٠٧ - ١٨٨٣م)، ومحمد المقراني (- ١٨٧١م) وغيرهما. ولا شك

(1) Navill Barbour (ed.), A survey of North West Africa (The Maghrib), Oxford University Press, 1962, P. 43.

أن المعارك التي خاضها الأمير عبد القادر والإجراءات السياسية والإدارية والاقتصادية التي نظم بها شؤون إمارته، كانت المثل الذي حفّز الشعب الجزائري في معركته الطويلة المظفرة.

وخلال قرن وثلث القرن من الاحتلال تركت فرنسا بصماتها على المجتمع الجزائري في المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية، بل الدينية أيضاً. ولعل تتبع مظاهر التأثير الفرنسي في الجزائر في سياق استعراض عدد من الإجراءات والترتيبات داخل المستعمرة يساعد على رسم البيئة الاجتماعية والثقافية التي ميزت ذلك العصر والتي أسهمت في تكوين شخصية هذه الدراسة، مالك بن نبي.

مع أن فرنسا ادَّعت أن وجودها في الجزائر سيكون مؤقتاً، ومع أن المقاومة الشعبية اشتعلت وانتشرت في مختلف المناطق، مع ذلك كله فقد كشفت فرنسا عام ١٨٣٤م عن خطتها للاستيلاء على شمال غرب إفريقيا بإصدار قرار رسمي بضم الجزائر إليها. وقد أنهى قرار الضم هذا أشكال نظم الحكم والإدارة التقليدية في البلاد، بل هدّد وحدتها اللغوية والثقافية والدينية حين ركز الفرنسيون على التعليم بوصفه الأداة القادرة على تشكيل عقلية المجتمع، وصياغة هويته ومنظومته الفكرية.

التعليم قبل الاستعمار الفرنسي

كان التعليم في الجزائر مزدهراً قبل عام ١٨٣٠م في مستوييه الابتدائي والثانوي(١)، وبناء على تقرير الجنرال فالز، الذي قدّمه إلى (اللجنة الإفريقية) في كانون الثاني/ يناير ١٨٣٤م فإن «كل العرب [الجزائريين] يعرفون القراءة والكتابة؛ حيث كانت هناك مدرستان في كل قرية»(٢). ومع أن الجزائر لم

(1) Alf Andrew Heggoy., "Arab Education in Colonial Algeria", **Journal of African Studies,** VII, n2, Summer 1975, P. 149.

(٢) بربور: المرجع السابق.

يكن فيها معاهد دينية مشهورة كالزيتونة في تونس، أو القرويين بفاس، أو الأزهر بالقاهرة، فإنها قد ضمت العديد من المراكز التعليمية الأقل مستوى، كما كان بها ثلاثة آلاف كتّاب موزعة على مناطق مختلفة من البلاد[١].

ومن الناحية المدنية والمعمارية كان في العاصمة الجزائرية وحدها (٢٩٢٠) بيتاً، و(١٤٨) نافورة، و(٤٨) مدرسة للبنين والبنات[٢]. وعشية الاحتلال «كانت قسنطينة ذائعة الصيت - لنشاطها المادي والعلمي معاً - بمساجدها الخمسة والثلاثين، ومدارسها السبعة (كان هناك عدد أكبر في القاهرة وفاس فقط) ومدارسها القرآنية التسعين التي تضم (١٣٥٠) طالباً ومعلمين أكفاء»[٣] وكانت مناهج تلك المدارس تشمل النحو والبلاغة والمنطق والعقيدة والدراسات الإسلامية والقانون وعلم الفلك[٤]. أما مدينة تلمسان فإلى جانب كونها مركزاً تجارياً فقد كانت أيضاً مركزاً ثقافياً بفضل مدرستيها الاثنتين، ومعاهدها القرآنية الخمسين[٥]، أما التعليم الثانوي فقد كان يقدّم في المدارس المتوسطة الموجودة بالمساجد والزوايا، التي احتوت خزاناتها على العديد من المخطوطات القيّمة التي أبادها الجيش الفرنسي حين أضرم النار في صفحاتها من أجل إضاءة معسكراته، أما القليل الذي تبقّى فقد حفظ بمكتبة الجزائر[٦].

---

(١) أحمد توفيق المدني: **هذه هي الجزائر**، مكتبة النهضة، القاهرة، د. ت، ١٣٩.

(2) John Jey nell Morell, **Algeria, The Topography and History, Political, Social and Natural of French Algeria,** London, 1845, P. 92.

(3) Elsa M. Harik, "The civilization Mission of France in Algeria", in **Colonial Algeria and Kenya,** Ohio State Center for International Studies, Africa Program, Ohio, 1984, P. 27.

(٤) لمزيد من التفاصيل عن المنهج ومواد الدراسة، انظر:
موريل: ٨٧.

(5) Pierre Bourdieu, **The Algerians,** Trans. Alan C. M. Ross, Beacon Press, Boston, 1962, P. 60.

(٦) موريل: المرجع السابق، ٣٨٦.

لقد ظلّ مفهوم التعليم والتعلّم في الجزائر، كما في كثير غيرها، نابعاً من نظرة الإسلام إلى العلم التي تؤكد تقدير الله لـ «الذين يعلمون»، إذ يؤجر الذين يتلقون العلم والذين يبذلونه أيضاً، ولذلك فقد وُظفت أموال الأوقاف الإسلامية في الجزائر للعلم بالدرجة الأولى، كما خصصت لأغراض سامية أخرى غيره. وقد انتشر التعليم المجّاني في البلاد بفضل تلك الأموال. وفي المرحلة الأولى من الاحتلال لم تتدخل فرنسا في شؤون المدارس القرآنية المنتشرة، لكنها ما لبثت بعد ذلك أن أوقفت أموال الأوقاف عن تلك المدارس، وتمّ تحويلها من قبل الإدارة الفرنسية، إلى ميزانية المستعمرة لتسيير شؤونها[١].

برنامج التعليم الاستعماري

لقد اعتمد الاستعمار الفرنسي للجزائر على الازدراء الثقافي، والتعصب الديني، والتمييز العنصري؛ ولذلك قام الفرنسيون بهدم العديد من المساجد، وحوّلوا عدداً آخر إلى كنائس ومستشفيات ومتاحف[٢]، كما هدموا المدارس القرآنية التي كانت ملحقة بتلك المساجد. ومن جهة أخرى وجهت الحكومة الفرنسية جهدها المتواصل لإضعاف اللغة العربية من أجل القضاء عليها في حملة دامت أكثر من قرن، جسّدت العقلية الإمبريالية في أبشع صورها. فقد طرح بيان ١٨٣٤م سياسة الدمج

(1) Alf Andrew and Paul J. Zingg, "French Education in Revolutionary North Africa", **International Journal of the Middle East,** July 1976, P. 572.

(٢) بربور: ٤٣، المدني: ١٤٠. انظر كذلك:

Edmond Steven, **North African Power,** Van Rees Press, New York, P.181.

حول تحويل المساجد إلى كنائس، ومنع الجزائريين من أداء الحج، ومحاولة تجريدهم من حقوقهم وأوضاعهم الدينية انظر:

Magale Morsy, **North Africa 1800 - 1900, A survay from the Nile Valley to the Atlantic,** Longman, N.Y., 1984, P.P. 159 - 165.

والتذويب الاستعماري، وذلك بفرض اللغة الفرنسية لغة رسمية في الجزائر، وإلغاء العربية من مجال المعاملات الرسمية. واستمرت جهود الإضعاف والإلغاء بقوة حتى عام ١٩٣٠م؛ مما جعل وليام مارسيه لا يتردد في أن يشير، في تقريره عن الازدواج اللغوي في شمال إفريقيا، إلى العربية بأنها أداة لثقافة القرون الوسطى[١]، كما كان غيره من الفرنسيين يجادلون في مدى أهلية اللغة العربية للتعليم، معرّضين بـ «أنّ هناك لغة للكلام لا تُكتب، ولغة للكتابة لا يُتكلم بها»، ليخلصوا إلى أنه «لا العربية الدارجة التي لا قيمة لها، ولا الفصحى المقعّدة التي هي لغة ميتة، ولا العربية المعاصرة، التي هي أجنبية، يمكنها أن تكون مادة إجبارية للتعليم الابتدائي»[٢].

وبناء على ذلك الخلط المتعمد اعتبرت اللغة العربية في الجزائر لغة أجنبية حتى عام ١٩٤٧م[٣]، وكانت الدراسة العربية في المدارس اختيارية يخصص لها وقت بعد مواعيد الدراسة الرسمية[٤]، في حين سمح بتعليم اللهجة المحلية في بعض المدارس الحكومية، وذلك بعد إدراجها ضمن اللغات الأجنبية الاختيارية[٥]، ومع «أن ثمة اقتراحاً قُدّم لجعل العربية لغة ثانية في البلاد، فقد بقي اقتراحاً ميتاً»[٦]. وفي عام ١٨٥٠م فتحت الإدارة الاستعمارية ثلاث مدارس مجانية للأهالي، ولم يكن ذلك بدافع التقدير لهم، وإنما لغرض سدّ الاحتياجات الإدارية للسلطة الاستعمارية، ولذلك

---

(1) Jacques Berque, **French North Africa: The Maghrib Between.Two World Wars,** trans. Jean Stewart, N. Y., 1967, P. 359.

(٢) بربور: ٢٣٩.

(3) Heggoy and Zigg, "French Education", P. 574.

(4) Jacque Correct, **L'enseignment de la langue Arabe en Algerie,**
مذكرات لم تنشر أشار إليها المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

(٦) بربور: ٢٣٩.

فقد سمح بتدريس اللغة العربية في هذه المدارس من أجل تحقيق أهداف استعمارية تتمثل في تخريج طبقة من المترجمين والقضاة وبعض الموظفين الآخرين لخدمة جهاز الحكم. وفي عام ١٩٥١م تحولت هذه المدارس الثلاث في كل من الجزائر وقسنطينة وتلمسان إلى ما سمي بـ (المدارس الفرنسية الإسلامية – Lycées Franco Musulmans). حيث تلقى مئة وخمسون طالباً تعليماً مكثفاً باللغتين الفرنسية والعربية[١]، ولكي تتحكم الإدارة الاستعمارية في درجة انتشار التعليم العربي اشترطت على مدرسي اللغة العربية الالتحاق بهذه المدارس والحصول على شهادة من إحداها تؤهلهم لذلك.

وبمرور الزمن تزايد الانتهاك المقصود للغة العربية، واحتقارُ الأهالي الذين يتكلمونها وإساءة معاملتهم؛ فلقد درج الفرنسيون على تسمية العرب بـ (أشجار التين) و(الفئران الصغيرة) ونعتهم بأبشع الصفات التي تعكس الاحتقار والتميز العنصري[٢]، ولم يتردد كثير من الكتاب الفرنسيين في إبداء آراء عنصرية وإطلاق أوصاف تنضح بالبغض والازدراء للعنصر العربي، ومن أمثلة ذلك ما عبَّر عنه أحد أفراد الجيل الثاني من الفرنسيين الذين ولدوا في الجزائر، والذين كانوا يسمون بـ (ذوي الأقدام السوداء – pieds noirs) بقوله: «كان كل الأوربيين الموجودين في الجزائر، دون استثناء، يعتقدون بأن العرب جنس نجس، وأن خطأنا هو أننا نعاملهم باعتبارهم آدميين. إنهم لا يصلحون لشيء، وفي اللحظة التي تثق فيها بهم

---

(١) المدني: ٤٤. أشار بربور إلى أن عدد الطلاب كان ٤٣٠، ولكنه لم يحدد إن كان ذلك العدد موجوداً في كل مدرسة، أو أنه مجموع الطلاب في المدارس الثلاث.

(2) Jules Roy, **The War in Algeria**, trans. Richard Howard, Grove Press, N.Y., 1961.

انظر كذلك:

Joseph Kroft, **The Struggle for Algeria**, Doubleday and Co., N.Y., 1961, P. 37.

يسرقونك، إنهم يعارضون أي شكل من أشكال التقدم الاجتماعي، والتعليم الذي نمنحهم إياه يجعلنا أضحوكة»[١]، وبسبب هذه النظرة فإن مدرسي اللغة العربية المعيّنين من قبل الإدارة الفرنسية كانوا يُحتقرون ويخضعون للفحص والتفتيش التعسفي من قبل مديري المدارس[٢]؛ الأمر الذي أدّى إلى تدهور وضع المدرسين كماً وكيفاً، في الوقت الذي ترك فيه كثير من الأهالي البلاد.

وقد يتبادر إلى بعض الأذهان أن الفرنسيين الذين قضوا على نظام التعليم العربي في الجزائر لابد أنهم سيستبدلون به نظاماً تعليمياً فرنسياً عصرياً، يحققون به رسالتهم التحضيرية (mission civilisatrice) التي يزعمون، وأنهم سيثبتون قولاً فرنسياً يشير إلى «أن البرتغاليين إذا استعمروا بنوا الكنائس، وأن البريطانيين إذا استعمروا بنوا المراكز التجارية، أما الفرنسيون فإذا استعمروا فإنهم يبنون المدارس»[٣]، وهو قول لم تكن له أي درجة من الصحة في الجزائر؛ ففي عام ١٨٤٠م حين أدمجت الجزائر رسمياً في البنية السياسية للعاصمة الفرنسية، قسمت مسؤولية التعليم فيها بين وزارتين هما وزارة التعليم العام، التي تولت شؤون تعليم الأوربيين، ووزارة الحربية التي كانت تشرف على تعليم الأهالي. وفي هذا الإطار فإنه من الواضح أن أفراد الجيش «لم يكونوا بالضرورة تربويين، كما أن ما طمح إليه الجزائريون، وهو الكفاءة في اللغة العربية والوعي الإسلامي بالذات، لم يكن ليوجد في المدارس الجديدة»[٤]، أما الفرنسيون فقد نظروا إلى التعليم بصفته وسيلة لبسط

---

(١) روي: المرجع السابق، ٢٧.

(2) Heggoy, "Arab Education", P. 150.

(3) William Bryant and Orde Brown, **Africans Learned to be French,** London, 1937, P. 50.

(٤) مورسي: مرجع سابق، ١٦١.

السلطة السياسية؛ ولذلك فقد تجنبوا النقاش الطويل حول قضية هل يجب أن يكون التعليم موجَّهاً للجماهير عامة، أم يكون مشروعاً خاصاً بالنخبة. وبالرغم من ظهور اهتمام خاص - في البداية - بتعليم أبناء العائلات الجزائرية المعروفة، فإن الفرنسيين تظاهروا بأن تعليمهم الفرنسي موجّه للشعب كله[١]، وهو ادعاء فنّده المؤرخون الجزائريون الذين اتهموا الفرنسيين بعدم الجدية في توفير التعليم لجماهير الشعب. فقد رأى المؤرخ مصطفى الأشرف أن التعليم في الجزائر كان مقصوراً في العقود الثلاثة الأولى أو يزيد على أبناء العائلات الكبيرة[٢]، وقد أفاض في شرح هذه القضية مستشهداً بقول أحد المسؤولين الفرنسيين؛ وهو يوجين فورمسترو، الذي كتب في عام ١٨٨٠م معترفاً بتقصير فرنسا في هذا المضمار قائلاً: «لقد أهملنا تعليم الأهالي حتى تدهور ليصل إلى درجة أقل بكثير من تلك التي كان عليها قبل الاحتلال»[٣].

ولتكتمل الصورة لابد أن نبحث الخصائص العامة للجموع التي شكّلت فئة (المعمّرين) الذين أرسلتهم فرنسا ليستوطنوا أرض الجزائر، حتى نستكشف وسائل تفاعلهم مع المجتمع الأهلي وموقفهم منه، ولعل أهم المجالات التي تبيّن ذلك التفاعل وهذا الموقف هو مجال التعليم، خاصة أن هدف فرنسا - كما ادعى الفرنسيون - كان تحضير الجزائريين وترقيتهم.

لقد جاء المعمرون عموماً من أدنى طبقات المجتمع الفرنسي وأحطّها، «إذ أُرسل بعضهم من الملاجئ الحكومية، كما استعمل نابليون

---

(١) هاريك: مرجع سابق، ٤.

(٢) انظر كتاب مصطفى الأشرف: **L'Algérie: Nation et Société**, Francois Maspero, Paris, 1965, p314. وانظر ترجمة الكتاب نفسه الذي صدر بعنوان: **الجزائر: الأمة والمجتمع**، ترجمة حنفي بن عيسى، الجزائر ١٩٨٣م، ٤١٤.

(٣) المرجع السابق.

الثالث الجزائر - في سنوات حكمه الأولى - مكاناً مناسباً يُرسل إليه المعارضين السياسيين والثوار اليساريين، بالإضافة إلى خليط من الجانحين والجناة المسجونين ومن اللاجئين من الجزء الشرقي من فرنسا»[١] وقد وصفهم أحد المؤرخين بقوله: «إنهم من حثالات الموانئ في فرنسا وإسبانيا وإيطاليا واليونان، رجال من الذين نسوا أوطانهم، والذين يرطنون بمختلف اللغات الأوربية»[٢]. ومع تدفق المعمّرين دخل الجنود المتحالفون من مالطة وقبرص وبعض دول البحر الأبيض، وعند اندلاع الحرب العالمية الأولى اكتظت الجزائر بالمعمرين الأوربيين، وكان هناك بين كل خمسة منهم واحد فقط من أصل فرنسي، ومع ذلك فقد كانوا جميعاً فرنسيين أمام القانون، وذلك منذ عام ١٨٣٩م الذي تقرر فيه منح الجنسية الفرنسية لكل طفل يولد لمعمّر غير فرنسي[٣].

وبينما كان الجزائريون يعانون التشتت والتفكك والأزمات الاقتصادية بسبب الاستعمار، كان المعمّرون يوحدهم شعور قوي بالتميّز، وطموح لا يحد للحصول على أراضٍ وممتلكات من أجل إنشاء عالم جديد خاص بهم، وكما لاحظ بيير بردو (Pierre Burdieu) فقد «وضع المجتمعان في منزلتين عليا ودنيا، وفُصلا بواسطة المؤسسات أو بواسطة الدفاع الطبيعي عن النفس (...) كان المجتمع الأوربي أقلية تمارس حقوق الأغلبية في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، محاولاً بإيديولوجيته العنصرية تحويل هذه المزايا إلى قوانين، أو بمعنى آخر استمر الغالب في استبداده والمغلوب في ضعفه»[٤]. ولكي تكون للمعمّرين السلطة الكاملة

---

(1) Edward Behr, **The Algerian Problem,** Greenwood Press, West port, Connecticut, 1961, P. 28.

(٢) موريل: مرجع سابق، ٣٤٩.
(٣) هاريك: مرجع سابق، ٢٢.
(٤) بوردو: مرجع سابق، ١٣٣.

في البلاد فقد أبدوا التزامهم بفكرة الاندماج، ولكنّ تصورهم لهذا الاندماج كان ضيقاً جداً؛ إذ كان يعني اندماجهم هم لا اندماج الجزائريين[١]، ولذلك فقد شنّ المعمِّرون منذ البداية حملاتهم ضد الإدارة العسكرية للجزائر، وطالب نوابهم في باريس في كل مناسبة بتطبيق النظام المدني الموجود في فرنسا، وقد هاجم النائب الفرنسي ألكسندر كلابيير هؤلاء النواب الذين كانوا يسمون بـ (الأوربيين الجزائريين)، فاضحاً تناقضاتهم بقوله:

«إن الوضع في الجزائر بسيط جداً، فهناك عداء بين المعمرين وبين الهيئة العسكرية من جهة، وبينهم وبين العرب من جهة أخرى، إذ ماذا يقول المعمرون عندما يريدون إدانة العسكر؟ يقولون: إنكم تقهرون العرب الذين هم جنس قابل للتحضر منجذب إليه، وعندما ينقلبون ضد العرب يقولون لهم: إنّكم جنس خسيس لا يملك ديناً ولا يحترم القانون، يجب أن تُحكموا وتُضطهدوا وتُمنعوا من الاندماج معنا»[٢].

وفي هذا السياق الذي تصوره هذه الشهادة، فإن المعمِّرين قد وقفوا بكل قوة ضد تعليم الأهالي، وذلك تخوفاً من أي إصلاح، ومنعاً لأي تحسين لوضع الأغلبية المزري، لما يحمله ذلك من تهديد لمكاسبهم الاستعمارية. وحتى عندما يضطر المعمرون إلى تنفيذ قوانين فرنسا المتعلقة بالتعليم، فإنهم يحرصون على تعليم أقل عدد ممكن؛ الأمر الذي جعل ذلك التعليم بعيداً عن الموضوعية والكفاءة[٣]. وفي معظم الأحيان كانوا يطالبون بتدريب عملي وفني للأهالي، وكما لاحظ المؤرخ أجيرون «كأن عصراً ذهبياً سيفتح للجزائر إذا تحوّل أولئك الأولاد المسلمون

---

(1) Vincent Confer, **France and Algeria: The Problem of Civil and Political Reform, 1870 - 1920,** Cyracouse Press, 1966, P. 31.

(٢) المرجع السابق: ٣٣.

(٣) هاريك: مرجع سابق، ٣٥.

الصغار إلى حدّادين ونجّارين»[١]. ومن جهة أخرى فقد تبنّى المعمّرون النظرية العنصرية التي تدّعي أن العرب جنس دوني غير قابل للتعليم، وهي النظرية ذاتها التي قال بها إرنست رينان مشيراً إلى ما أسماه «الحلقة الحديدية التي تحيط برأس المؤمن الحقيقي، لتجعله موصداً عن العلوم وغير قابل لتعلُّم أي شيء، وغير منفتح على أي أفكار جديدة»[٢]، وهي النظرية التي فنّدها الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما.

وعلى الرغم من بعض الجهود التي بذلتها الإدارة الفرنسية للعاصمة الجزائرية لإجراء تحسينات على تعليم الأهالي، فإن تلك الجهود كانت تأتي إما متأخرة وإمّا ضئيلة النتائج، ومن أمثلة ذلك قوانين التعليم الابتدائي الإلزامي في ١٨٨١م و١٨٨٤م، وقوانين إجبار الذكور على الالتحاق بالمدارس الحكومية التي تقع على مسافة ثلاثة كيلو مترات منهم في ١٩١٧م[٣]، فقد جاءت هذه الجهود متأخرة بمقدار نصف قرن بعد الاحتلال، كما أن المدارس التي تعيّنها هذه القوانين لم يُبنَ منها العدد الكافي؛ وعليه فقد بقيت القوانين التي قُصد منها إصلاح التعليم دون حياة[٤]، وبالإضافة إلى ذلك فإن موقف المعمّرين المتصلب ضد تعليم الأهالي أصبح مصدر صدام دائم بين فرنسا ومستعمرتها، فقد برزت مشكلة أخرى؛ هي تعيين الجهة التي يجب أن تتحمل تمويل تعليم المسلمين. ولا شك أن العقلية الاستعمارية ستجعل لمشروعات تعبيد الطرق وتوصيل الكهرباء ونشر مظاهر المدنية، الأولوية المطلقة على تعليم الأهالي، مع أن هؤلاء الأهالي كانوا يدفعون للإدارة الاستعمارية

---

(1) Ch. Robert Ageron, **Les Algeriens Muslumans et la France (1871 - 1919)**, Presses Universitaires de France, 1968, VI, P. 535.

(٢) المرجع السابق.

(٣) أندرو وزنج: مرجع سابق، ٣٧٣.

(٤) المرجع السابق.

ضرائب باهظة، فإلى جانب الضرائب العامة، كانت هناك ضريبة خاصة بهم بصفتهم عرباً! قدرت بنحو ٤٥٪ من مجموع كل أنواع الضرائب التي حُصّلت عام ١٩٠٩م. و٧٪ من مجموع الضرائب المباشرة، كما أنهم كانوا يساهمون بثلث الميزانية العامة للجزائر، ونصف ميزانية البلدية[١]، ومع ذلك فقد رفض المعمرون تمويل تعليم الأهالي بدعوى أن تحويل أي أموال لصالح المسلمين يعني خسارة مادية للمعمرين من شأنها أن تؤدي إلى «أن تُبقي الأسر الأوربية أولادها في البيت، في حين تصرف أموال البلدية لبناء أماكن لصغار الجبال الحقيرين»[٢]، وقد أرادوا بهذا الوقوف ضد كل من المدارس التي خصصت أساساً لأطفال الأوربيين، ولكنها تقبل أحياناً بعض الأطفال المسلمين، وتلك التي أنشئت خصيصاً لأطفال المسلمين ولكنها لا ترفض قبول غيرهم[٣]، ونتيجة لذلك - وكما لاحظت ألزاهاريك - فإن جهود التعليم الفرنسية «قصد بها أن تتم حين تكون سهلة لا حين تكون مفيدة. فبدلاً من إنشاء المدارس في المدن والقرى التي يحتك فيها المسلمون مع الأوربيين يومياً؛ إذ يمكن أن يكونوا أكثر تقبلاً لهذا التعليم، تم إنشاؤها غالباً في المناطق النائية التي لا توجد فيها معارضة من الأوربيين ولا رغبة من المسلمين»[٤].

موقف المسلمين من التعليم الفرنسي

بعد أن اتضحت صورة التعليم الرسمي وسياسة الإدارة الاستعمارية تجاه الشعب الجزائري، يجدر بنا بحث رد فعل الجزائريين أنفسهم تجاه

---

(١) انظر: كونفر: مرجع سابق، ٢٢.

(٢) أجيرون: **الجزائريون المسلمون**، مرجع سابق، ٥٣٦.

(٣) هاريك: مرجع سابق، ٨.

(٤) المرجع السابق: ٩ - ١٠.

ذلك التعليم؛ فمما لا شك فيه أن العلاقة بين الأوربيين وأهل البلاد قد أخذت منذ اللحظة الأولى صورة المواجهة الثقافية، وتحدي الدخيل المتعنت الذي سيطر بقوته على البلد وأهلها؛ ولذلك لم يكن غريباً أن يكون أحد ردود فعل الجزائريين رفض التعليم الفرنسي ومقاطعته. وقد كان السبب الجوهري لهذا الرفض تخوفهم العميق من أن يؤثر هذا التعليم - بطريقة مباشرة أو غير مباشرة - في التزام أبنائهم الديني. كذلك فقد خشي الكثيرون أن يُعلم أبناؤهم في المدارس الفرنسية ثم يُرسلون إلى فرنسا عبيداً. ولم تكن هذه المخاوف مبنية على الأوهام ولكنها نتجت عن قرارات إدارية صدرت من الحكومة توعز بـ «الاحتفاظ بالطلاب [أولاد العائلات الغنية] رهائنَ طوال مدة تعليمهم»(١) في باريس. وقد أدى هذا الإيعاز التعسفي إلى سحب الآباء أبناءهم من المدارس الفرنسية في الجزائر، أما المدرسة التي سُميت بمدرسة باريس، والتي ألحق بها بعض أولئك الأبناء، «فقد خرّجت طوال سنواتها الثماني أحد عشر طالباً بائساً وباهظ التكاليف»(٢).

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد قصد المعمّرون أن يشوّشوا على المسلمين في موضوع التعليم، ففسروا قانون ١٨٨٣م بأنه يفرض إلزامية التعليم على كل من الأولاد والبنات(٣)، وقد أثار هذا التفسير غضب المسلمين الذين كانت لهم نظرة خاصة في تعليم البنات، لا تعترف بضرورته لهن إلا في حدود ما يؤهلهن لأداء الواجبات الدينية، ناهيك عن

---

(١) المرجع السابق: ٣٠.

(٢) المرجع السابق.

(٣) أجيرون: **الجزائريون المسلمون**، مرجع سابق، ٣٣٧.

يشير المرسوم إلى «أطفال الأوربيين والأهالي - Les enfants Europeens et indigenes»، وهو ما يشير إلى الأولاد، ولا يمنع البنات.

تلقيه من دخيل أجنبي مخالف في العقيدة واللغة والقيم. لذلك فإن تفسير المعمّرين للقانون المذكور بأنه ملزم للبنات أيضاً قد أثار حفيظة الجزائريين ودفعهم إلى الإصرار على حماية بناتهم وعدم تعريضهن لذلك النمط من التعليم. هذا في الوقت الذي انتبه فيه الفرنسيون إلى أن الوصول إلى روح المجتمع الجزائري وغزوه ثقافياً لا يمكن أن يتم إلا عن طريق التسلل إلى مجتمع النساء واختراقه؛ ولذلك فبالرغم من موقف الجزائريين من التعليم الفرنسي لأبنائهم عامة ولبناتهم خاصة، فقد أنشأ الفرنسيون في مدينة الجزائر مدرسة لتعليم البنات في مرحلة مبكرة نسبياً ١٨٦٠م، وقامت مدام لوس بزيارة الأمهات لإقناعهن بإرسال بناتهن إليها لتقوم بتعليمهن. وكانت هذه السيدة من المؤمنات بأن إقامة علاقات مع النساء المسلمات من أحسن الوسائل لإدخال المجتمع في دائرة الحضارة الفرنسية، ولم تنجح هذه المدرسة سوى في جذب عدد ضئيل من الطالبات يتراوح بين ثلاثين وأربعين فتاة تعلمن فيها الفرنسية والرياضيات إلى جانب الخياطة والتفصيل[١].

في هذا السياق يجب الإشارة إلى أن القوانين التي أصدرتها الإدارة الاستعمارية، والمتعلقة بملكية الأراضي، قد أوجدت تفككاً في البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع التقليدي في الجزائر[٢]، فالقانون المسمى بـ (Senatus Consulte) الذي صدر عام ١٨٦٣م استهدف إحداث خلل وتفكك في النظام القبلي من أجل تسهيل سياسة الهدنة من جهة، ولإضعاف اللحمة القبلية ذاتها من جهة أخرى؛ وكان هذا القانون ينص على بيع الأراضي التي يمتلكها أكثر من شخص، بسبب الإرث أو

---

(١) عن اهتمام الإدارة الفرنسية بالتأثير في المرأة الجزائرية انظر:
Mrs. Albert Rogers, **Winter in Algeria (1863 - 64)**, London, Sampson Low, Ludgate Hill, 1865, P. 189 - 199.

(٢) بردو: مرجع سابق، ١٢٠.

المشاركة، في المزاد العلني. وبهذه الطريقة آلت أكثر الأراضي خصوبة إلى أيدي الأوربيين، ورُحّل الأهالي عن المناطق الساحلية الزراعية مما أدّى إلى تدهور المستوى الاقتصادي لكثير من العائلات، حتى احتاجت إلى تشغيل الأطفال من أجل تأمين لقمة العيش[١]، وعليه فقد جعلت صعوبة الحياة ومشقتها المدرسة والتعليم ترفاً لا يُفكر فيه هؤلاء الفلاحون، خاصة أن من التحق من أبناء الأهالي بالمدارس الفرنسية لم يجد عملاً إلا إسكافياً أو حداداً أو حلاقاً[٢]، هذه الأمثلة الحية ساهمت في موقف مقاطعة الأهالي للمدارس الفرنسية التي رأوا أنها فتحت أصلاً من أجل تنصير أبنائهم. وقد غذت فكرةَ التنصير هذه المؤسساتُ الدينية الخاصة التي شكلت مدارسها أكثر من ثلث المدارس المسجلة في وزارة الجزائر خلال المدة (١٨٧٠م - ١٨٨٠م)[٣].

لقد تأثر موضوع التعليم في الحقيقة بعدة عوامل ثقافية وسكانية واقتصادية وسياسية، كذلك فإن المعمّرين الأوربيين الذين كانوا - حسب تعبير المؤرخ بوردو - إمبراطورية داخل إمبراطورية، ظلوا يعملون على ممارسة سلطة مطلقة على المستعمرة الجزائرية، والوقوف بصلابة ضد الأهالي الذين بدؤوا يحاولون الحصول على درجة من المساواة معهم، ولقد كان المعمّرون يملكون قوة ضغط مؤثرة في باريس استطاعت التأثير

(١) كانت سياسة المستعمر الزراعية تعمل على تسهيل وضع الأراضي الخصبة في أيدي الأوربيين عن طريق بيع الأراضي المملوكة من قبل مجموعة من الأفراد - كبرت أو صغرت - بعد تقسيمها على المعمّرين لزراعتها والاستقرار فيها، وهو ما أدى إلى خلق طبقة من عمال القرى مكونة من جماهير المقتلعين والمسلوبين الذين لا يصلحون إلّا للعمالة الرخيصة. انظر: بردو: مرجع سابق، ص ١٢١، وكونفر: مرجع سابق، ٥.

(٢) هاريك: مرجع سابق، ٣١.

(٣) المرجع السابق.

في مجلس النواب الفرنسي والوزراء في الحكومة[١]، فكانت الأمور دائماً تسير في صالحهم. وكان التعليم في المنظور الثقافي لكل من المعمرين والجزائريين يعكس سياسة الإدارة الفرنسية، وهي سياسة تجسد الشعار الاستعماري (الجزائر هي فرنسا - L'Algerie c'est la France)، ومع ذلك فقد ظل المعمرون يؤمنون بأن تعليم الأهالي لن يوجد إلا أناساً مشوشين ومزعجين يقاومون الوجود الفرنسي[٢]، في حين رأى الجزائريون أن مشاركة المدارس مع المسيحيين ستفسد الأبناء، ومن ثم ستفسد المجتمع، ولم يغب عن ذهنهم أن الاستعمار قد تسبب في تدهور مدارسهم التقليدية حتى قضى عليها ليرغمهم على الالتحاق بمدارسه.

وإذا نظرنا إلى الناحية السكانية نجد أن عدد الأهالي قد استمر لعدة قرون ثابتاً عند ثلاثة ملايين نسمة، لكنه ارتفع إلى خمسة ملايين خلال خمسين عاماً بعد عام ١٨٧٠م؛ أي بنمو سكاني يتجاوز ٦٠٪. ونتيجة لذلك فإن الأهالي الذين كانوا في الماضي موزعين على مختلف نواحي البلاد أصبحوا يتجمعون حول المدن الكبيرة مثل الجزائر ووهران[٣]؛ وذلك بسبب الهجرات الداخلية التي نتجت عن تطبيق قانون بيع الأراضي التي يملكها أكثر من شخص، وما سبّبه ذلك من تفكك أسري وقبلي، ومن مشكلات اقتصادية. وفي الوقت الذي تضاعف فيه عدد الأهالي الساكنين في المدن، زاد عددهم في المناطق الزراعية ثلاثة أمثال بين عامي ١٩٢٠ - ١٩٥٠م[٤]، في حين لم يتجاوز عدد المعمّرين الأوربيين في كل الجزائر نصف مليون.

---

(١) المرجع السابق: ٢٦.

(2) A. Heggoy, "They Write in French not in Arabic", **Indiana Social Studies Quarterly**, Autumn, 1977, P. 99.

(٣) موريل: مرجع سابق، ١٨.

(٤) المرجع السابق: ٢٠.

وعلى ضوء هذه الحقائق، فإننا إذا راجعنا ميزانية التعليم التي وضعتها فرنسا، التي أسمت نفسها زوراً بـ (الحملة التحضيرية)، لوجدنا فروقاً مهولة بين الأموال التي صرفت على تعليم المعمرين وتلك التي صرفت على تعليم الأهالي، فبينما كانت تكاليف تعليم أبناء المعمّرين عام ١٩٠٢م أكثر من خمسة ملايين فرنك، كانت تكاليف تعليم أبناء الأهالي نحو مليون وثلث المليون، وبعد ست سنوات؛ أي في عام ١٩٠٨م، قفزت ميزانية المعمرين إلى ما يقارب عشرة ملايين فرنك؛ أي بزيادة تقرب من ١٠٠٪، في حين لم تتجاوز ميزانية الأهالي المليون ونصف المليون إلّا بقليل[١].

ولذلك كان طبيعياً أن يشمل التعليم جميع أبناء المعمّرين دون قيد أو شرط، في حين لم يشمل إلا ١٩٪ من أبناء الأهالي البالغين سن المدرسة، وذلك حتى مرحلة متأخرة تصل إلى عام ١٩٥٧م[٢]. وحتى عندما غيَّر الجزائريون من موقفهم تجاه التعليم الفرنسي بعد الحرب العالمية الأولى، وأخذوا يطالبون بمقاعد لأبنائهم في فصول الدراسة، فإن التعليم الفرنسي لم يفتح إلّا للقليل منهم، ولذلك لم يكن مفاجئاً أن تصل نسبة الأمية بين الذكور في عام ١٩٥٤م، وهو عام اندلاع حرب التحرير، إلى ٩٤٪ وأن تصل بين الإناث إلى ٩٨٪[٣]، أما نسبة التلاميذ الذين أتيحت لهم فرص الالتحاق بالمدارس الفرنسية حتى عام ١٩٢٤م، فقد وُجد من بين كل خمسة أولاد مسلمين (جزائريين) بلغوا سنّ التعليم

(1) L'Afrique Francaise, January, 1908, P. 23.

(2) David Gordon, **North Africa's French Legacy**, Harverd University, 1962, P. 99.

(٣) انظر:

Richard Brace and Joan Brace, **Ordeal in Algeria**, New York, 1960, P. 23.

انظر كذلك: بربور: مرجع سابق، ٢٣٨.

واحد فقط أُدخل المدرسة، ومن بين كل ست عشرة بنتاً مسلمة واحدة فقط أتيحت لها الدراسة[١]، وعندما بلغ عدد المسلمين ثمانية ملايين ونصف المليون، وحكمهم الفرنسيون قرناً وربع القرن، وبالتحديد في عام ١٩٥٣م، نجد أن إحصاءات اليد العاملة المؤهلة في الجزائر بين المسلمين هي كالتالي[٢]:

١٦١ محامياً	٩٩ طبيباً
١٩٣ محرّر عقود	٥ جرّاحين
١٨٥ أستاذاً (ثانوياً وما فوق)	١٧ طبيب أسنان
٧٥ مهندساً (أغلبهم في صناعة النسيج)	٤٤ صيدلياً
	٥ مهندسين معماريين

وكما لاحظ آلف هيجوي «إنه إزاء هذا الوضع وخلال هذه المرحلة نما الرفض الجزائري للوجود الفرنسي وأصبح أقوى، ووجد المسؤولون الاستعماريون أنفسهم وجهاً لوجه أمام قضية اللغة..»[٣].

برعت فرنسا في وضع استراتيجيتها السياسية والثقافية في الجزائر وفق مبدأ (فرّق تسدْ)، فمن جهة حرص المستعمرون على أن يبقوا منفصلين ومترفعين عن الأهالي اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، ومن جهة أخرى اعتمدت الإدارة الفرنسية على البحوث والدراسات التي صنّفت سكان الجزائر من الناحية العرقية والثقافية إلى ثلاث فئات متباينة هي: العرب والبربر واليهود، ولقد كانت سياستهم تجاه اليهود أكثر مرونة؛

(١) انظر: بريس: مرجع سابق، ٢٣.

(٢) استقتها هاريك من:

"Probléme Algérien", **Etudes Sociales Nord Africains,** Cahier Nord African, Paris, July - August 1953, P. 9.

(٣) هيجوي: تعليم العرب، مرجع سابق، ١٥٩.

فأصدر الحاكم الفرنسي كريمو قانوناً عام ١٨٧٠م يقضي بمنح يهود الجزائر الجنسية الفرنسية كاملة[١]، الأمر الذي خولهم أن يدلوا بأصواتهم مع الأوربيين الأصليين في الانتخابات المحلية التي تجرى في الجزائر، وكذلك في الانتخاب للمقاعد المخصصة للمستعمرة - الجزائر - في البرلمان الفرنسي، ولا شك أن هذه التطورات قد عزّزت تلاحم الجزائريين الذين قوي توجسهم من التحالف المسيحي اليهودي ضدهم باعتبارهم مسلمين؛ لكنّ البنية الاجتماعية للأهالي الأصليين لم تترك لإتمام ذلك التلاحم، فقد أصدرت الإدارة الفرنسية عام ١٨٨١م قانوناً أسمته قانون (نظام الأهالي - Code de le'indegenat). وهو قانون عنصري يرهق عيش المسلمين بشروط قانونية ومالية ومهنية ظالمة؛ إذ يعاقب أولئك الذين ارتكبوا (جرائم) مثل عدم الامتثال عند الدّعوة إلى إطفاء حريق في الغابات، أو محاربة الجراد، أو القضاء على وباء يصيب البلاد، كما أن ذلك القانون يعاقب أولئك الذين يلتقون دون إذن - حتى في المناسبات الاجتماعية الخاصّة - أو يتأخرون عن دفع الضرائب، أو يتكلمون ضد فرنسا[٢]، وقد أنشئت لذلك محاكم خاصة؛ مثل: محاكم القمع (Tribunoux repressifs) ومحاكم الإجرام (Courts criminelles) التي أنشئت عام ١٩٠٢م

(١) أجيرون: **الجزائريون**، مرجع سابق، ١٤، وكونفر: مرجع سابق، ٧، ومورسي: مرجع سابق، ٢٨٥.

(٢) انظر أطروحة الدكتور أبو القاسم سعد الله المقدمة لجامعة منسوتا عام ١٩٦٩م بعنوان: **The Rise of Algerian Nationalism**.

وترجمتها إلى العربية نيفين فوزي حميري تحت عنوان **الحركة الوطنية الجزائرية**، دار الآداب، بيروت، ١٩٦٩م، كما ترجمها إلى الفرنسية فوزي حمري عام ١٩٨٣م.

وخصصت للحكم في القضايا الأخطر[١]. وينص هذا القانون العنصري أيضاً على أن يدفع الأهالي ضرائب خاصة بهم تسمى (رسوم العرب)، إضافة إلى الضرائب العامة التي يدفعها مثلهم الأوربيون، إلى جانب ضرائب أخرى إضافية عن كل فرد، بل عن الحيوانات التي يملكونها، والمحاصيل الزراعية التي يحصدونها، أضف إلى ذلك عدداً من أعمال السخرة التي تُلزمهم بحماية الغابات من الحريق ومحاربة الجراد، مع ما يدفعونه من ضرائب للمواصلات والخدمات العامة[٢].

ومع أن (نظام الأهالي) هذا كان مطبقاً على جميع المسلمين الجزائريين، فإن الفرنسيين حاولوا إيجاد نوع من التقارب والتحالف مع البربر، وذلك من أجل الحيلولة دون استمرار التلاحم بين أبناء المجتمع الواحد، ليس في بلاد الجزائر وحدها، وإنما في بلاد المغرب الغربي عامة؛ وعليه فقد تبنت السياسة الاستعمارية وسائل للتفريق بين أبناء الشعب الواحد، محاولة إقناع البربر أنهم من أصل أوربي مسيحي، وأنهم قد جاؤوا إلى المنطقة مع الرومان[٣]؛ ولذلك فإن الفرنسيين كانوا يأملون في أن يعود هؤلاء إلى (دينهم الأصلي). ومن أجل ذلك نشروا حركات التنصير وشجعوها على ممارسة نشاطها وخاصة في الجبال وحيثما يوجد البربر.

وقد وصلت حركة التنصير إلى ذروتها على يد الكاردينال لافيجري، وخاصة الأعوام بين ١٨٦٣ - ١٨٧٠م التي تولى فيها منصب كبير مطارنة الجزائر، وكان لافيجري يؤمن بأن اعتناق الجزائريين المسيحية هو الطريق الوحيد الذي يجعلهم يتخلصون من همجيتهم. ومن أجل هذا الغرض أنشأ

---

(1) Ch. Robert Ageron, **Histoire de L'Algérie Contemporain,** Press Universitaries de France, 1964, P. 68.

(٢) كونفر: مرجع سابق، ٢٢، وسعد الله: ١٠٢.

(٣) أجيرون: **تاريخ الجزائر**، ٦٦.

جماعتي (الآباء البيض) و(الأخوات البيضاوات)، ناشراً نشاطه في الشمال الإفريقي كله، وقد تزامن نشاط لافيجري مع نشاط إرساليات أخرى فتحت لها الإدارة الفرنسية الأبواب، متمادية - في الوقت نفسه - في محاربة اللغة العربية والثقافة العربية، مستغلة التمايز اللغوي بين البربر والعرب في إيجاد هوة تفصل بين الفريقين اجتماعياً ونفسياً وسياسياً. ومن جهة أخرى فقد شجعت الإدارة الفرنسية البربر على الاحتكام إلى عاداتهم الاجتماعية والقبلية بدلاً من الشريعة الإسلامية، كما أنشأت لهم المدارس ذات المناهج الفرنسية[١].

وباختصار فإن «السلطات الفرنسية حاولت أحياناً تحريض البربر ضد العرب، مفضلين الجماعة الأولى على الثانية، لكن ذلك ذهب في النهاية سدى»[٢]، ومن المعروف أن البربر يتميزون بالاعتداد بالنفس والرأي، وبالشخصية العنيدة الملتحمة بالجماعة، والمتمسكة بالإسلام، ومع ذلك فما نزال نلمس ونحن في القرن الحادي والعشرين حرص فرنسا على إحياء النعرة الأمازيغية وتغذيتها في كل مناسبة، وهي نعرة سبق أن غرستها بيديها في مجتمع الجزائر كما فعلت في باقي مجتمعات المغرب العربي.

قسّمت فرنسا المجتمع الجزائري إذن إلى ثلاث فئات، وتعاملت مع كل فئة حسب خطة معينة، وكانت المجموعة الثالثة التي تحالفت معها - إضافة إلى اليهود والبربر - هي بعض الفرق الصوفية التي كان لها تأثير اجتماعي وسياسي وعسكري كبير في الجزائريين، فلقد نظمت تلك الفرق تمرد عام ١٨٥٤م العظيم ضد الفرنسيين؛ مما نبههم إلى قوة تلك

---

(١) للاطلاع على نشاط لافيجري في مستعمرات فرنسا بشمال إفريقيا انظر:
William Charp, "Cardinal Lavigerie's Work in North Africa", **The Atlantic Monthly,** August, 1984, pp 4 - 9.

(٢) أجيرون: **تاريخ الجزائر**، ٦٦.

المنظمات الدينية ودورها في المقاومة، فقرروا وضع خطة تحد من تأثيرها، وذلك عن طريق اختراقها والإيقاع بينها، ثم التحكم فيها عن طريق العملاء؛ ومن ثمّ استعمالها لتهدئة شعور العداء للفرنسيين الذي بدأ يتنامى[١].

كانت الزوايا الصوفية مراكز عامة للنشاط الديني والروحي، وكانت إلى جانب ذلك، منظمات شبه سرية ذات وظائف متنوعة، ولذلك فقد أدت هذه الزوايا في مرحلة الاحتلال الأولى دوراً عظيماً في المقاومة العسكرية والثقافية ضد الفرنسيين، فرأت فرنسا أن تجنّد خبراءها لتسلب من هذه المنظمات تأثيرها الشعبي وتضعف فيها رابط العصبية العرقية والدينية، وقد نجحت فعلاً في استمالة بعض تلك الفرق والجماعات وتحقق لها تحييد الجماهير، استسلاماً للقضاء ورضاء بالقدر كما أوهمتهم تلك الطرق.

وقد أدى تدهور التعليم عامة، وضعف التعليم الإسلامي خاصة إلى أن تفقد القيم الإسلامية والممارسات الدينية نقاءها وأصالتها، وساعد على هذا منع السلطة الاستعمارية الكتب والمطبوعات العربية من دخول الجزائر إمعاناً منها في محاربة اللغة والدين وإضعافهما تمهيداً لفرنسة البلاد. وقد أدى هذا الوضع إلى أن ينخدع الجاهلون والعامة - وخاصة في القرى والبوادي - ببعض الممارسات المضللة التي تلبس مسوح الدين لتنشر الخرافة والبدعة والشعوذة[٢]، وقد مال بعض رؤوس هؤلاء (المرابطين) - كما يسميهم الجزائريون والأدبيات الفرنسية - في النهاية

---

(١) انظر: مورسي: مرجع سابق، ١٦١. عن الفرق الصوفية الجزائرية انظر:
Algeria, Geogrophical Handbook Series, University Press, Oxford, 1943, VI, P 223.

(٢) لمزيد من التفاصيل عن هذه البدع اقرأ وصفاً لها في كتاب بوردو: **الجزائريون**، ١١٣ - ١١٨.

إلى فرنسا، وأعانوها على بسط سلطتها على البلاد، بقصد أو من دون قصد(١).

وعندما تمكنت فرنسا من السيطرة الكاملة على البلاد كان الأهالي قد ابتعدوا عن الأوربيين واعتزلوهم. فبعد إخفاق كل الثورات الشعبية والحروب المسلحة في دحر المستعمر أخذت المقاومة شكلاً آخر سلمياً هو العزلة والانفصال. ولعل ذلك كان خطوة من خطوات آلية الدفاع عن النفس؛ إذ كان هدف تلك المقاومة السلبية المحافظة على الهوية والثقافة الإسلامية، وذلك بالالتفاف حول الذات وتقوية التكافل الاجتماعي في إطار العلاقات العشائرية. وفي هذه المرحلة تم التركيز على تعليم الأبناء القرآن والعربية في البيت أو الزاوية، وبالهجرة إلى الشرق للدراسة أو الإقامة.

وقد ازداد تدهور وضع الجزائريين نتيجة اغتصاب أراضيهم وتقسيمها(٢)، والأدهى من ذلك أن الفرنسيين الذين استولوا على تلك الأراضي استخدموا الجزائريين عمالاً عندهم، واستغلوهم أبشع استغلال بعد أن أصبح مئات الآلاف من الفلاحين المُهجَّرين من أراضيهم يكوّنون طبقة من العمالة الرخيصة. حدث هذا في المناطق الزراعية، أما خارجها فإن ثمان مئة ألف شخص فقط من مجموع أربعة ملايين وجدوا لأنفسهم وظائف ثابتة في عالم الاقتصاد العصري(٣)، وفي الوقت الذي وصل فيه عدد المواليد إلى مئتي ألف مولود سنوياً، كان عدد الوظائف التي توفر

---

(١) أبو القاسم سعد الله: **الحركة الوطنية**، ٥٧.

(٢) صرح الجنرال بوجو، الحاكم العسكري للجزائر «حيثما تكون المصادر المائية متوفرة، والأراضي خصبة هناك يجب أن نضع معمّرينا دون أن نهتم بالملّاك السابقين، ويجب أن نوزع هذه الأراضي بملكية كاملة على المعمرين». انظر: بريس: مرجع سابق، ١٧.

(٣) انظر: موريل، ٢١.

كل عام لا تزيد على عشرين ألفاً[١]، وبهذا صار الجوع يسيطر على واقع الجزائريين المزري خلال معظم الحقبة الاستعمارية[٢]؛ فاللحم كان يؤكل مرة واحدة في الشهر، وكان متوسط دخل الفرد منهم يقدر بخمسين دولاراً في العام، وهو مبلغ لا يكفي ثمناً لبذور السنة القادمة[٣].

بقي القرويون الجزائريون يقطنون الخيام، أو البيوت التي تشبه الأكواخ والتي يسمونها (قربي)، أو تلك المبنية من الطوب البدائي، وظلوا يقطنونها زمناً طويلاً بعد إنشاء المساكن الحديثة للمعمّرين[٤]، وكان أسوأ أنواع السكنى هو (مدن الصفيح) التي أحاطت بجميع المراكز السكنية في الجزائر. وفي العاصمة وحدها، وجد قبل حرب التحرير أن مئة وخمسين ألف نسمة كانوا يسكنون هذه المدن[٥]، وبديهي أن يصاحب هذا الوضع المتدهور اقتصادياً واجتماعياً وضع صحي سيئ، وإذا حاولنا الرجوع إلى بعض الإحصاءات الرسمية المتعلقة بهذا الجانب وجدناها لا تفيد كثيراً؛ لأنها لا تحدد إن كان المستفيد من الخدمات الصحية أوربياً أو جزائرياً[٦]، وقد وفرت الإدارة الفرنسية المستشفيات والمراكز الصحية والأطباء، لكنها لم تبنِ للأهالي فروعاً منها، ولم توفر لهم الخدمات الصحية إلا فيما بين ١٩٣٠ - ١٩٣٥م[٧]. ولذلك تفشت

---

(١) المرجع السابق.

(٢) طبقاً للتقارير الفرنسية الصادرة عن: (Institute de conjucture) فإن المواطن الجزائري يستهلك ١٢٥٠ سعراً حرارياً في اليوم، في حين يستلزم العمل العادي استهلاك ٢٤٠٠ سعراً حرارياً، والعمل المرهق ٤٥٠٠ سعراً. انظر: بربور: ٢٣٦.

(٣) موريل: ٢١.

(4) **Algeria**, Geographical Handbook, VII, P 220.

(٥) كرافت: ٢٣.

(٦) بربور: ٢٣٣.

(7) **Algeria,** Geographical Handbook, V.II, P. 25.

الأمراض المعدية بين الجزائريين لسوء التغذية وعدم الرعاية الصحية؛ فانتشرت الملاريا والتيفود والكوليرا والطاعون وجميعها أمراض فتاكة. وقد اضطر الطاعون الإدارة الفرنسية إلى رش محلول د.د.ت، وإعطاء الأهالي الأدوية والمضادات الحيوية، فساعد القضاء على هذه الأوبئة على خفض نسبة الوفيات في مدينتي الجزائر ووهران(١)، أما في المدن الأخرى والقرى فإن الفريق الطبي الذي كان يعالج سبعة ملايين ونصف المليون من المسلمين كان يتكوّن من أقل من مئتي ألف طبيب(٢)، وهو عدد لا يتوقع أن يبذل العناية لكل من يحتاج إليها.

من هذا الاستعراض المكثف يظهر لنا أن وضع الأهالي في الجزائر المستعمرة كان مناقضاً تماماً لمبادئ البعثة التحضيرية المزعومة وأهدافها، ومثلما وصف جوزيف كرافت:

«بعد قرن من (التقدم) كانت حالة مسلمي الجزائر الاجتماعية عبارة عن حالة شعب مدمَّر؛ ربعه رهين اقتصاد بدائي، وربعه الآخر مهجّر دون أرض فلا بيت ولا عمل: رجال يملؤهم الخواء، ويملؤون الأحياء الشعبية الفقيرة في القرى، وفي المدن الفظة. إنهم نفايات الحضارة، أما الباقي فقد دخلوا عالم الاقتصاد العصري، ولكن على أسوأ الشروط وأدنى المستويات»(٣).

هذه صورة مركّزة للمجتمع الجزائري في أثناء الاحتلال، قبل أن تدفعه المعاناة الطويلة إلى البحث عن مكوّناته الذاتية والحضارية، وقبل

---

(١) بربور: ٢٣٧.

(٢) السابق. وطبقاً لجرمان تلون في كتابها (L'Algéri en 1957) فإن بعض مناطق وهران لم يزرها طبيب واحد حتى عام ١٩٥٤م، كما أن سيارات الجيب للخدمات الصحية احتاجت إلى طرق خاصة لتصل إلى الجبال في أثناء الحرب، كما نقلت حالات الطوارئ بالحوامات. انظر: بربور: ٢٣٧.

(٣) كرافت: ٢٤.

أن يفرز هذا الواقع المؤلم نخبة مؤهلة من وسطه، تتقدم لحمل عبء محاولة التغيير والنهوض ومواجهة التحدي الأكبر مع النفس أولاً ومع الظروف الموضوعية لاحقاً، وذلك قبل خوض معركة التحرر الكبرى التي كانت بحق أسطورة منتصف القرن الماضي؛ وهو ما سنلقي عليه الضوء في الفصل الثاني، وذلك بغرض تبين المرحلة والظروف والبيئة التي نشأ فيها مفكرنا مالك بن نبي؛ واكتسب منها أغلب صفاته النفسية والذهنية.

الفصل الثاني

يقظة الجزائر في مطلع القرن العشرين

كان الصدام بين الثقافتين الأهلية الأصلية، والدخيلة الغازية أعنف وأوضح في الجزائر منه في تونس والمغرب؛ وذلك نتيجة للتغيير الجذري والعنيف الذي أحدثته فرنسا في نظام الحكم والإدارة والمجتمع في الجزائر. ومع أن هذا الصدام قد تغذى على إيديولوجية الاستعمار بالدرجة الأولى، فإنه قد تأثر أيضاً بمواقف (المعمّرين) العنصرية. وفي الوقت الذي اتسعت فيه الهوة بين المجتمعين - المستعمِر والمستعمَر - في المجال الاجتماعي والاقتصادي والنفسي، انكفأ المجتمع الأهلي على نفسه، واتجه نحو (الذات) باحثاً عن خصائصها وعما يمنحها القوة من داخل عناصرها، وهو ما يفسر كيف استطاع هذا المجتمع، بعد قرن وثلث القرن من الاستعمار أن يحتفظ بعقيدته التي هي جوهر هويته، ويحافظ على أسس ثقافته. فقد رفض الشعب بدايةً الحضارةَ الغربية التي ينتسب إليها المحتل[1] واستمات في الدفاع عن هويته المحاصرة على الرغم مما أصاب المجتمع جراء السياسات الاستعمارية التي استعرضنا

---

(١) بردو: مرجع سابق، ١٥٥.

بعضها في الفصل الأول. ومن مظاهر ذلك الإصرار ما شهدته الجزائر في مطلع القرن العشرين من يقظة ثقافية واجتماعية اختمرت عبر السنين، وتفاعلت مع عدة عوامل محلية وإسلامية وعالمية.

ولعل من أقوى تلك العوامل المحلية التي أسهمت في هذه اليقظة الأدب الشعبي الذي كان أقدر تعبيراً عن آلام الشعب وآماله في تلقائية رائعة، ولقد أدى الأدب الشعبي في المجتمعات الشرقية عامة ومجتمعات المغرب العربي على وجه الخصوص دوراً كبيراً في الحفاظ على الهوية الوطنية ودعم عواطف الجماهير والتعبير عن وجدانها. وقد نتج عن ضعف الأدب الرسمي وتدهور التعليم ومنع الكتب والمطبوعات وندرة وسائل الإعلام والاتصال، أن لجأ الجزائريون إلى الأدب الشعبي بوصفه مجالاً إبداعياً ووسيلة لتصوير محنتهم والتعبير عن أمل ما في مستقبلهم. وهكذا فمن جيل إلى جيل «حُفظت الثقافة الوطنية في الأمثال، والأغاني الشعبية، وجميع أنواع الأدب الشفوي الذي ظل مرآة تعكس حياة الناس ونضالهم»[١].

وقد أدت شخصية (المدّاح) في الجزائر دوراً مهماً في الأدب الشعبي[٢]؛ حيث كان موجوداً في الأسواق العامة، والمقاهي، والمناسبات الاجتماعية، يحكي القصص والأساطير التي تحرك العواطف، مذكراً بالغزوات، ومحوّلاً الهزائم إلى انتصارات، مؤكداً لجمهوره بأن الله سوف يرسل إليهم ذات يوم منقذاً[٣]، وبذلك كان دور

---

(1) Ahmed T. Ibrahimi, **De la Decolonisation a la Revolution Culturelle**, Algiera, 1979, P. 14.

(2) Pierre Boyer, **la Vie Quotidienne a Algier a la veille de l'intervention Francaise**, Hachette, 1963, P. 204.

انظر كذلك: بردو: ٩٤.

(٣) أبو القاسم سعد الله: **الحركة الوطنية**، ٨٥، (النسخة الإنجليزية) ٦٤.

المداح إيجابياً بالنسبة إلى الجزائريين الذين طمست شخصيتهم الوطنية، مما جعلهم مصرّين على «أن يظلوا مختلفين كرمز لحريتهم المفقودة»[١].

ومن العوامل المحلية الأخرى التي أسهمت في يقظة الجزائر الثقافية والاجتماعية ظهور نخبة جديدة من المثقفين ذوي هوية وطنية أصيلة. فقد بدأت المدارس العربية خلال هذه المرحلة في الظهور بفضل مجهود نخبة مثقفة، كما حدث في الوقت نفسه تغيّر واضح في موقف الجزائريين من التعليم الفرنسي؛ إذ بدؤوا يهتمون بتعليم أبنائهم العربية والفرنسية معاً. وإن ظلّ التعليم العربي رهين أغلال التلقين والحفظ وغياب عامل التشويق والابتكار. وقد أشار إلى ذلك مالك بن نبي في (**مذكرات شاهد للقرن**)، في معرض حديثه عن حرص أهله على إرساله إلى المدرستين القرآنية والفرنسية، ولكنه لم يمل إلى الأولى فتركها واقتصر على الفرنسية، الأكثر تشويقاً. ومع ذلك فإن الجيل الذي عاصر بن نبي استطاع نسبياً الجمع بين التعليمين، ذلك أن الطلاب الجزائريين الذين كانوا يلتحقون بالمدارس الفرنسية القليلة المتوفرة آنذاك، كانوا دائماً يُحصَّنون بالتعليم الأوّلي العربي - الإسلامي[٢]، وقد تلقى كثير من هؤلاء بعد ذلك دراستهم العليا في تونس التي استقبلت بعضهم بوصفهم مهاجرين وبعضهم الآخر بوصفهم طلاباً.

كان المهاجرون الجزائريون أحد العوامل المهمة في يقظة بلادهم في مطالع القرن العشرين. فبعد الهجوم الذي شنته فرنسا على الجزائر عام ١٨٣٠م، وبعد المعارك المتعددة مع شعبها، وبعد إصدار قانون التجنيد الإجباري العام سنة ١٩١١م، غادر البلاد عشرات الآلاف من الجزائريين

---

(١) جاك بيرك: مرجع سابق، ٣٥٨.

(٢) محمد علي دبوز: **نهضة الجزائر وثورتها المباركة**، المكتبة العربية، الجزائر، ١٩٧١، ٢/٣٥٨.

مهاجرين إلى تونس وليبيا والمغرب، وإلى مصر وسورية وتركيا، وغيرها[١]. وكانت هجرة هؤلاء تتم في شكل جماعات كبيرة تضم عائلات بأكملها، وأحياناً عشائر[٢]، كما ضمت هذه الهجرات، في أحيان كثيرة، أعداداً من أعيان المجتمع الحضري وأثريائه، الذين كانوا يحرصون على اعتبار أنفسهم، أينما حلّوا، جماعة وطنية جزائرية، رافضين اعتبارهم عثمانيين[٣]. وقد اكتسب هؤلاء - وخاصة من هاجر منهم إلى سورية - كل التقدير والاحترام، واعتبروا أبطالاً ووطنيين. كما أسهم الأمير عبد القادر، الذي عاش في دمشق متمتعاً باحترام العثمانيين واعتراف الفرنسيين، في زيادة وعي المغاربة عامة والجزائريين خاصة، بتاريخهم وهويتهم وقضيتهم الوطنية.

لم يعش المهاجرون الجزائريون منعزلين في أوطانهم الجديدة، بل على العكس؛ فلقد شاركوا في العديد من النشاطات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، كما حافظوا على علاقاتهم مع أقاربهم وأصدقائهم داخل الجزائر عن طريق المراسلة، وخارجها عند مواسم الحج، ومن خلال الأفراد الذين يرحلون إلى المشرق للتجارة[٤]، وقد حرص المثقفون من المهاجرين على التواصل مع الوطن، ليس عن طريق مكاتبة

---

(١) من الجزائريين الذين هاجروا عام ١٩١٠م، قُدّر عدد الذين ذهب منهم إلى سورية وفلسطين بـ ١٧٥٠٠، والذين عبروا إلى طرابلس بـ ٨٠٠٠، وهناك ألف استقروا في المدينة المنوّرة. لمزيد من التفاصيل، راجع: مورسي، ٢٦٥ - ٢٩٦.

(٢) من أمثلة الهجرات الجماعية هجرة الأمير عبد القادر عام ١٨٥٥م الذي وصل إلى دمشق مع خمسة وثمانين من أفراد عائلته، وقد سبقه إليها عام ١٨٤٧م أحمد بن سالم، أحد خلفاء الأمير، ومعه أكثر من أربع مئة وأربعين فرداً من عائلته وأتباعه.

(٣) مورسي: مرجع سابق، ٢٩٥.

(٤) سعد الله: **الحركة الوطنية**، (النسخة الإنجليزية)، ١٤٨.

الأقارب والأصدقاء فقط، وإنما عن طريق إرسال الكتب والمطبوعات العربية أيضاً[١]، وبذلك استطاع جزائريو الداخل متابعة أخبار المهاجرين ونشاطاتهم، واهتموا بالأدوار التي كان مواطنوهم يؤدونها في مجتمعاتهم الجديدة، وعلى رأس هؤلاء محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧-١٨٥٩م) الذي أدى دوراً تاريخياً في ليبيا خاصة، ووسط إفريقيا عامة؛ وكذلك أبناء الأمير عبد القادر الستة الذين احتلوا مناصب عليا في الدولة العثمانية، وأولهم الطاهر الجزائري (١٨٥٢ - ١٩٢٠م) الذي كان له تأثير عظيم في محب الدين الخطيب (١٨٨٩-١٩٦٩م) أحد رواد النهضة الشوام، كما ساعد في إنشاء مكتبة الخالدية في دمشق، وفي نشر التعليم بسورية. ومن هؤلاء المهاجرين عبد العزيز الثعالبي (١٨٧٦-١٩٤٤م) الذي أنشأ حزب الدستور التونسي، وأحمد توفيق المدني (١٨٨٩ - ١٩٨٣م) الذي هاجر إلى تونس وقام فيها بعدة أنشطة، والشيخ إبراهيم طفيش (١٨٨٨-١٩٧٣م) الذي عاش في القاهرة، وأصدر فيها جريدته (المنهاج)، والشيخ الطيب العقبي (١٨٨٩-١٩٦٠م) الذي عاش في مكة وحرر جريدة (**القبلة**) إبان عهد الشريف حسين، وغيرهم[٢].

وقد تبلور نشاط هؤلاء الجزائريين بصورة أكبر عندما عاد في العقدين الأولين من القرن العشرين عدد من خريجي المعاهد العربية الذين تلقى كثير منهم دراسته في تونس. وقد أسهم القرب الجغرافي والتحصيل العلمي في تقوية التفاعل الاجتماعي والثقافي بين البلدين، فكان من أهم عوامل اليقظة الجزائرية في مطلع القرن العشرين.

---

(١) دبوز: مرجع سابق، ٣٧.

(٢) هناك أمثلة عديدة على نشاط الجزائريين في المهجر. انظر: محمد صالح الجابري: **النشاط العلمي والفكري للمهاجرين الجزائريين في تونس (١٩٠٠ - ١٩٦٢م)**، الدار العربية للكتاب (تونس) والشركة الوطنية للنشر والتوزيع (الجزائر)، ١٩٨٣م.

أثر تونس في اليقظة الجزائرية

عرفت تونس، قبل أن يغزوها الفرنسيون، نخبة من الرواد المصلحين، على رأسهم خير الدين التونسي (١٨١٠ - ١٨٨٩م) الذي بذل جهداً في العناية بجامع الزيتونة، وأسس المدرسة الصادقية عام ١٨٧٥م، التي تكوّنت بفضلها نخبة متميزة جمعت بين الثقافتين الإسلامية والأوربية. ومن جهوده الإصلاحية أيضاً إنشاء المكتبات العامة، ودور الطباعة[١]، وتأسيس المدارس، حتى وُجد في تونس في عام ١٩٠١م مئة وخمسون مدرسة حديثة للأولاد والبنات. ومن أعماله التي تعبر عن رؤيته الإصلاحية كتابه الشهير (**أقوم المسالك في أحوال الممالك**) الذي طبع أول مرة عام ١٨٦٧م.

كانت تونس محمية فرنسية ولم تكن مستعمرة، وقد تمتعت لذلك بحرية نسبية مكنتها من أن تكون مصدراً للتعليم والثقافة بالنسبة إلى جاراتها المغاربيات، وعلى الخصوص الجزائر؛ فلقد كانت خطة فرنسا أن يُسمح للتونسيين بالتطور والتقدم في إطار حضارتهم الخاصة[٢]؛ ولذلك، وعلى عكس الوضع في الجزائر، استطاعت أن تتكوّن في تونس حركة علمية وثقافية وأدبية، وأن تتطور وتؤثر[٣]، ففي المدة الواقعة بين عامي ١٨٨٨م و١٩٠٩م ظهر خمس وأربعون مطبوعة، كما ازداد عدد المطابع، وازدهرت حركة التأليف والنشر[٤]. وقد حفّزت الحركة العلمية والثقافية في تونس المصلح محمد عبده لزيارتها مرتين؛ الأولى في عام

---

(١) مورسي: مرجع سابق، ١٩٤.

(2) Leon Carl Brown, **Tunisa: The Politics of Modernization**, Praeger, New York, 1964, P. 12.

(٣) لمزيد من التفصيلات انظر: محمد الفاضل بن عاشور: **الحركة الفكرية والأدبية في تونس**، الدار التونسية، تونس، ١٩٧٢م.

(٤) المرجع السابق: ٨٧.

١٨٨٤ - ١٨٨٥م، والثانية في عام ١٩٠٣م. وكانت تربطه علاقات حميمة مع عدد من المثقفين التونسيين الذين كانوا أعضاء في (**جمعية العروة الوثقى**)، من أمثال الشيخ محمد السنوسي (١٨٥١-١٩٠٠م) والشيخ محمد بيرم الخامس التونسي (١٨٤١- ١٩٠٠م) والشيخ سالم بوحاجب (١٨٢٧-١٩٢٤م)، وهؤلاء هم الذين أوحوا للأفغاني وعبده بإصدار مجلة (**العروة الوثقى**) في باريس. وكان الشيخ سالم بوحاجب قد نُفي إلى مصر، وهناك اتصل بحركة **العروة الوثقى** وآمن بفكرتها وأهدافها، ثم عمل بعد أن عاد إلى وطنه على تأسيس فرع تونسي للجمعية[1].

كانت تونس تتمتع بقدر من الحرية مهد لنوع من التفاعل الثقافي في الداخل والخارج معاً، فقد كانت «مفتحة الأبواب للمشرق العربي الثائر الناهض، لا يمنع الاستعمار عنها صحفه وكتبه كما يفعل في الجزائر (...) وكانت الكتب المصرية الدسمة تزخر بها مكاتب الخضراء، وسوق الكتبية في الخضراء، [وكانت] الجرائد المصرية الوطنية، وكل مجلاتها الراقية تصل في كل أسبوع إلى تونس فيتخطفها الناس، فيقرؤونها (...) وكانت تونس هي مصر بما يصلها من كتبها وصحافتها، فتكوّن فيها جو أدبي سياسي علمي لا يوجد في المغرب كله إلّا في تونس الخضراء»[2].

ولا شك أن تونس كانت تتميز أيضاً بقدرات ذاتية شكلت العامل الأساسي في ازدهارها الفكري، إذ كان فيها جامع الزيتونة العريق، ومعهد ابن خلدون المتمم له، الذي كان يجمع بين العلوم التقليدية والحديثة، وكانت تدرَّس فيه الفرنسية إلى جانب العربية؛ وكان فيها كذلك (**معهد العطارين**) للترجمة الذي تفاعلت فيه العربية والفرنسية في

---

(١) الطاهر عبد الله : **الحركة الوطنية التونسية رؤية شعبية قومية (١٨٣٠-١٩٥٦م)**، مكتبة الجماهير، ١٩٧٦م، ٣٠ - ٣١.

(٢) دبوز: مرجع سابق، ٢/ ١٧.

بعديهما اللساني والفكري. وكان بتونس عدد من العلماء الأكفاء الذين يدرِّسون في هذه المعاهد العلمية، ويحاضرون خارجها من أمثال محمد بن يوسف، والطاهر بن عاشور، والصادق النيفر، وبلحسن النجار، وعبد العزيز جعيط، والعربي الماجري، والشيخ محمد الزغواني، والشيخ العمودي. ولا ننسى عثمان الكعاك، وحسن حسني عبد الوهاب، والشيخ العربي الكبادي، وغيرهم.

ولا عجب أن تكون تونس الجسر الذي ربط بين المشرق والمغرب العربيين، فمنها دخلت الصحافة المعادية لفرنسا إلى الجزائر، ومن حدودها كانت الكتب والصحف تهرّب مخترقة أجهزة الرقابة الفرنسية الصارمة، ذلك أن الصلات الثقافية بين تونس ومصر كانت قوية على مدى التاريخ، وكان من مظاهرها في العصر الحديث ما كان للشيخ الثعالبي من صلة بأحمد شوقي، ولم يكن غريباً أن يلقب شاعر الثعالبي، محمد الشاذلي خزندار، بأمير شعراء تونس؛ وهو المعروف بتأثره بالشاعر المصري، وقد خمّس وسبّع وعارض عدداً من قصائد شوقي المشهورة[(١)].

وقد عكست صحافة العشرينيات التونسية ما كانت تموج به الصحافة المصرية من سجالات أدبية ومعارك فكرية، كما كانت الندوات الثقافية التي تعقد في نواد مثل (**نادي قدماء الصادقية**) و(**نادي الثلاثاء**) و(**نادي الخميس**) و(**معهد ابن خلدون**) تستعرض وتناقش القضايا التي تبحث في منابر مصر الفكرية. وقد سجلت الصحافة التونسية أحزان التونسيين لوفاة المويلحي عام ١٩٣٠م، ووفاة حافظ وشوقي عام ١٩٣٢م، وأقيمت لهم حفلات تأبين تحدث فيها عبد الرحمن الكعاك، ومحمد الفاضل بن عاشور، ومحمد العربي الكبادي، والشاعر عبد الرزاق كرباكة[(٢)].

---

(١) انظر علي الشابي، "إطار لدراسة تأثير شوقي في الشعر التونسي"، مجلة فصول، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٢م، ٢٣٦ - ٢٤١.

(٢) المرجع السابق.

ولابد أن يشار في هذا السياق إلى الصدى الكبير الذي أحدثته آراء جماعة الديوان بين الشعراء والأدباء التونسيين، فتحيّز فريق منهم ضد التقليد والصنعة في الشعر كما ظهر في محاضرة أبي القاسم الشابي (١٩٠٩-١٩٣٤م) الخيال الشعري عند العرب وفي رسائله إلى صديقه الحليوي[١]، وقد انضم الشابي ورفاقه الرومانسيون إلى جماعة أبولو فيما بعد، وأعجبوا بشعر أبي شادي وزملائه، وساروا على خطا هذه المدرسة وأفكارها.

ونظراً لتميز تونس الثقافي فقد أرسلت كثير من الأسر الجزائرية أبناءها إلى المعاهد العلمية في تونس، في حين هاجر إليها فريق آخر هرباً من الاستعمار، ونفي إليها بعد ثورة ١٨٧١م فريق ثالث. وقد لمس الجزائريون الذين أقاموا في تونس مظاهر نهضتها في مدارسها العصرية، ومناهجها المتجددة، وجمعياتها الأدبية والسياسية، وصحافتها الحرة الملتهبة التي لا تتوانى عن شنّ حملاتها ضد الاستعمار، وخاصة ما كان ينشره الثعالبي من مقالات نارية؛ وكذلك المظاهرات الشعبية الكبيرة التي كانت تخرج مطالبة بالحرية والحياة البرلمانية الديمقراطية. وباختصار فقد (كانت تونس ساحة معركة كبرى بين الصليبية الفرنسية والإسلام، والوطنية المخلصة والاستعمار) فلا عجب أن تقوم السلطات الاستعمارية في الجزائر بمنع سفر الجزائريين إلى تونس إلا بترخيص خاص يُمنع إعطاؤه للطلبة، وذلك بعد أن لمست قوة تأثير تونس في توجه الجزائريين. ولكن ذلك القرار لم يمنع الكثيرين من التسلل إلى تونس مشياً على الأقدام عن طريق الجبال الصعبة التي لا تصل إلى حراستها قوات المستعمر[٢]. وقد كانت تونس رافداً علمياً لأبناء الجزائر

(١) المرجع السابق.

(٢) دبوز: مرجع سابق، ٢٠.

في مراحل مبكرة، لعل من أقدمها في العصر الحديث المدة التي درس فيها الشيخ سعيد بن يوسف اليسقني الذي رجع إلى الجزائر من المعاهد التونسية عام ١٨٧٠م، وتولى التدريس في وادي مزاب. وقد وصل عدد الطلاب الجزائريين في الزيتونة وحدها عام ١٩٥٤م إلى أكثر من ألف طالب[١]؛ ولذلك كان طبيعياً أن يشعر التونسيون بمحنة الجزائر ويولوها الاهتمام والمساندة، وذلك لمكانتها التاريخية عربياً وإسلامياً، ولأواصر القربى والمصاهرة والجوار. وقد ألف المؤرخ التونسي عثمان الكعاك عام ١٩٢٠م كتابه القيم **موجز التاريخ العام للجزائر** بعد مرور نحو تسعين عاماً على احتلالها مؤصلاً عروبتها وإسلامها. وقد سُرّب هذا الكتاب إلى داخل الجزائر وقرأه أبناؤها في الداخل والخارج، ولابد أن تكون أفكار الكتاب قد ثقفت المطلعين عليه ودعّمت إيمانهم بهويتهم، وحفّزت النخبة الجزائرية على العمل من أجل قضية الوطن. أما الجزائريون المقيمون في تونس، فقد عايشوا وتفاعلوا مع الأنشطة الثقافية التي كانت تنظمها النوادي الأدبية والسياسية في **سوق الكتبية ومكتبة سوق العطارين** - المكتبة الوطنية حالياً ومكتبة **السرايرية ونادي حزب الدستور** وغيره من النوادي الناشطة في تلك الأيام، التي كان فيها المهاجرون الجزائريون أعنف خطاباً في مهاجمتهم لفرنسا سواء في كتاباتهم أم في خطبهم وأحاديثهم؛ حيث كانوا يتمتعون بحرية لا تتوفر لهم في وطنهم الأصلي.

وكما أثرت تونس ومعاهدها في نهضة الجزائر في مطلع القرن العشرين، فقد كان لمراكز علمية في بلاد أخرى تأثير مشابه بالرغم من البعد الجغرافي. حدث ذلك التأثير عبر شخصيات جزائرية تلقت تعليمها في معاهد عريقة مثل الأزهر والقرويين ومعاهد الحجاز العلمية، ثم

(١) المرجع السابق.

عادت إلى بلادها، فكان لها دور فكري وسياسي؛ من أمثال هؤلاء الشيخ الطيب العقبي[١]، والشيخ محمد البشير الإبراهيمي[٢]، والشيخ العربي التبسي[٣]. ولعل أكثر البلدان تأثيراً في الجزائر بعد تونس هي مصر.

---

(١) الشيخ الطيّب العقبي (١٨٨٠ - ١٩٦٠م): تلقى تعليمه في المدينة المنوّرة، اتهمه الأتراك آنئذ بأنه يؤيد حركة الشريف حسين فنفوه إلى تركية، ومنها رحل إلى مكة؛ حيث أشرف على تحرير جريدة القبلة، ثم عاد إلى الجزائر وأقام في مدينته بسكرة وأنشأ فيها جريدة الإصلاح عام ١٩٢٦م، كان عضواً فعالاً في جمعية العلماء، واتهمته فرنسا في جريمة اغتيل فيها مفتٍ معين من قبل فرنسا، هو الشيخ كحول، وقد سجن بسبب هذه التهمة، ثمّ تغيّرت مواقفه تجاه فرنسا بعد ذلك!

(٢) الشيخ محمد البشير الإبراهيمي (١٨٨٩ - ١٩٦٥م): من أعظم المصلحين الجزائريين، ولد وتعلّم بسطيف، ثم واصل في مصر ومكة والمدينة، وفي عام ١٩١٧م رحل إلى دمشق وجلس للتدريس في جامعها الأموي، وكان ذا لغة مبينة ومعجم فصيح، وعلى علم بالفقه والشعر والأدب، رجع إلى الجزائر عام ١٩٢٠م ليؤسس مع عبد الحميد بن باديس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، والتي كانت أهدافها وبرامجها أماني تطارحها الصديقان في أثناء لقائهما معاً في المدينة المنورة عام ١٩١٣م، وقد شغل الإبراهيمي منصب نائب رئيس الجمعية ثم تولى رئاستها بعد وفاة بن باديس، كان أديباً مفوّهاً، كتب العديد من المقالات الرصينة، والدراسات اللغوية والفقهية، وله قصيدة رجزية تبلغ ستة وثلاثين ألف بيت، وله رواية بعنوان الثلاثة. اختير عضواً في مجمعي اللغة العربية في القاهرة ودمشق. وقد جُمع ما كتبه في جريدة البصائر وحدها في خمسة مجلداتٌ بعنوان عيون البصائر.

(٣) الشيخ العربي التبسي: وُلد بمدينة تبسّة، وفيها تلقى تعليمه الأولي، ثم درس في الزيتونة والأزهر، كان أحد أعضاء جمعية العلماء البارزين، شغل منصب أمينها العام، كما تولى إدارة معهد بن باديس الذي خرّج أجيالاً من المثقفين ذوي الثقافة العربية. في عام ١٩٥٧م، في أثناء حرب التحرير الجزائرية، اختطف الشيخ التبسي من منزله من قبل إرهابيين فرنسيين، ولم يُعرف شيء عن مصيره، ولعله استشهد على يديهم.

أثر مصر في النهضة الجزائرية

كان لابد لمصر أن تؤثر في نهضة الجزائريين بوصفها قلب العالم العربي ومركز ثقله الحضاري وتفاعله الفكري والثقافي والسياسي. وقد خففت مصر من عزلة الجزائر عن طريق ما كان يهرّب ويرسل إليها من كتب وصحف مصرية؛ ومن أشهر الصحف التي وصلت الجزائر من مصر صحيفة (**الأسد الإسلامي**) التي أصدرها في القاهرة عام ١٩٠٨م الزعيم الليبي الشاعر والمجاهد سليمان باشا الباروني (١٨٧٠ - ١٩٤٠م)[١]. وكانت صحيفته تدعو إلى الوحدة الإسلامية والتصدي للغرب الاستعماري؛ فكان الحكم الفرنسي «يمنع وصولها إلى الجزائر، ومع ذلك كانت تصل إلى الجزائر وأنحاء المغرب الكبير فتحدث فيها ما يحدثه الأمل والحماس في النفوس من الانتعاش والطموح والجرأة»[٢]، وكان الباروني على صلة بعلماء وادي مزاب بجنوب الجزائر؛ إذ كان إباضياً

(١) سليمان باشا الباروني: وُلد في جبل نفوسة بطرابلس من أسرة ذات أصل بربري، وشغل منصب عضو في مجلس المبعوثان العثماني وشارك في الحرب الليبية ضد الإيطاليين، وأعلن مع رفاقه المجاهدين الجمهورية الطرابلسية التي تعد أول جمهورية عربية في التاريخ الحديث، هاجر إلى مصر وأسس فيها المطبعة البارونية، وأصدر جريدة الأسد الإسلامي ونافح عن فكرة الوحدة الإسلامية، قال الشعر وله ديوان مطبوع، كانت له علاقات مع علي باشحانبة، وعبد العزيز الثعالبي، وعبد الرحمن عزام، وطوسون باشا، وشكيب أرسلان، كان على علاقة طيبة بحكام العراق وعمان، وقد ولاه السلطان تيمور رئاسة الوزراء العمانيين، فعمل على تنظيم شؤون السلطنة بأساليب حديثة. انظر: أبو القاسم الباروني: **حياة سليمان باشا الباروني**، القاهرة، ١٩٤٨م. وإبراهيم أبو اليقظان: **سليمان باشا الباروني في أطوار حياته** (جزأين)، المطبعة العربية، الجزائر، ١٩٥٦م. وزعيمة الباروني: **صفحات خالدة من الجهاد**، مكتبة الاستقلال، ليبيا، ١٩٦٤م.

(٢) دبوز: مرجع سابق، ١١.

أيضاً، وتلقى العلم في معاهد مزاب الدينية تحت إشراف علّامة جيله الشيخ محمد بن يوسف طفيش (١٨١٨ - ١٩١٤م)[١]. كما كان على علاقة متصلة ومراسلات منتظمة مع عدد من زملائه وأصدقائه في وادي مزاب، لم تلهه عنهم مسؤولياته الجهادية والسياسية، وتنقله بين ليبيا ومصر والأستانة وسلطنة عمان. وظل الباروني على علاقة فكرية وشخصية وطيدة مع الشيخ إبراهيم أبي اليقظان الذي أرّخ للباروني وجمع رسائله وبعض قصائده وأخباره في جزأين من مؤلف بالغ الأهمية في تاريخ الباروني ووطنه والعالم الإسلامي[٢]. ولذلك لم يكن غريباً أن يتلقى الجزائريون صحيفة **الأسد الإسلامي** ويقبلوا عليها، ولا بد أن تكون قد تناولت الوضع السياسي في الجزائر وهاجمت الاستعمار الفرنسي، فأثرت في نفوس قارئيها.

ومن مصر أيضاً كانت تصل جريدة **الفتح** لصاحبها محب الدين الخطيب[٣] فتجد إقبالاً من المثقفين الجزائريين الذين أعجبوا بصراحة الخطيب وصرامته وأسلوبه المباشر الذي لا يعرف مجاملة ولا مداراة. وقد انتشرت إلى جانب هذه الصحيفة جريدة **اللواء**، فرأى المثقفون الجزائريون في مصطفى كامل (١٨٧٢ - ١٩٠٨م) بطلاً قومياً وناشطاً إسلامياً لا يتوانى عن شن هجومه على بريطانيا والمستعمرين أمثالها، فكان يعبّر عن خلجات المصريين والجزائريين وآرائهما معاً وفي آن واحد.

---

(١) انظر ترجمته المفصلة في كتاب دبوز، ٢٨٩ - ٣٨٦.

(٢) انظر كتابه المذكور في هامش الصفحة السابقة.

(٣) محب الدين الخطيب (١٨٨٥ - ١٩٦٩م): من رجال الفكر السوريين المؤمنين بأفكار الإصلاح، عين سكرتيراً لمؤتمر باريس العربي عام ١٩١٣م، تولى رئاسة تحرير جريدة الشريف حسين **القبلة**، وبعد الحرب العالمية الأولى عمل على ترسيخ أفكار الإصلاح الإسلامي، وتولى أمانة جمعية الشبان المسلمين بالقاهرة؛ حيث أصدر صحيفته الشهيرة **الفتح**.

وكان الجزائريون يتابعون نشاط مصطفى كامل وحزبه، ويقرؤون خطبه وكتاباته في جريدة اللواء، ثم في أجزائها المطبوعة بعد ذلك[١]. كما كان لكتّاب آخرين مكانة عند النخب الجزائرية، أمثال فريد وجدي، وعبد العزيز جاويش، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وطنطاوي جوهرى، الذين جذبت مرجعيتهم الإسلامية العديد من القراء الجزائريين.

وفي وادي مزاب عمل الشيخ إبراهيم بيوض (١٨٩٩-١٩٨١م) على توطيد العلاقات الثقافية بمصر عبر صحفها ومطبوعاتها، فكان يتلقى صحفاً مثل **الشعلة والصرخة ومصر الفتاة والجهاد والرسالة والمقتطف والهلال**، وكان يوزعها على طلابه وأصدقائه لقراءتها والاطلاع على موضوعاتها المتنوعة[٢]، فكان ذلك يدفعهم إلى النقاش وتبادل الأفكار ويقوي نزوعهم نحو الدعوة إلى الوحدة الإسلامية الناشطة آنئذٍ. وقد فصّل في تأثير النهضة الفكرية في مصر في اليقظة الجزائرية الشيخ محمدعلي دبوز، الذي أرّخ للحركة العلمية والفكرية في وادي مزاب على وجه الخصوص في كتابه القيّم **نهضة الجزائر وثورتها المباركة**، مشيراً إلى تجربته الشخصية قائلاً: «كنا قبل الحرب العالمية الثانية في **معهد الحياة** بأعماق الصحراء ونحن تلاميذ، نقرأ في مجلات مصر وصحفها وكتبها الدسمة ما لا يقرأ مثله كثير من أبناء النيل في الجامعة، وكنا نعرف عن كتّاب مصر وشعرائها وعلمائها وزعمائها السياسيين ما لا يعرفه كثير من تلاميذ مصر في جامعاتها»[٣].

---

(١) كانت مقالات مصطفى كامل قد طبعت تحت عنوان **مصطفى كامل في الأربعة والثلاثين ربيعاً** جمعها ونشرها شقيقه علي فهمي كامل، مطبعة اللواء، القاهرة، ١٩٠٨م، صدرت في تسعة أجزاء، أخذ الجزآن الأخيران عنوان (المسألة الشرقية) وضما مقالات مصطفى كامل السياسية.

(٢) دبوز: مرجع سابق، ٣٢.

(٣) المرجع السابق.

تشابكت هذه العناصر مجتمعة لتدعيم مصادر الثقافة العربية بين الجزائريين الذين كانت فرنسا تعمل جاهدة «على سلخهم من أمتهم وتجريدهم من هويتهم وفَرْنستهم بالكامل، كما كان لبعض الجزائريين مبادرات فردية وجماعية تهدف إلى حفظ الهوية العربية الإسلامية من التشويه، من أمثلتها تأجير أحد الشيوخ داراً في مدينة القرارة بجنوب الجزائر، وجعلها مركزاً للقراءة يوفر فيها كل ما يمكن جمعه من كتب وصحف»[١]، وقد احتفظ التاريخ الثقافي للجزائر بعناوين كتب وأسماء كُتاب كان لهم الأثر الكبير في تفكير النخبة الجزائرية، وذلك بما عالجوه من قضايا كانت تحتل بؤرة اهتمام مثقفي تلك المرحلة؛ من هذه الكتب مؤلفا عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ - ١٩٠٢م) الشهيران **أم القرى وطبائع الاستبداد**، وكتاب طنطاوي جوهري (١٨٧٠ - ١٩٤٠م) **نهضة الأمم وحياتها**، وكتابا شكيب أرسلان (١٨٦٩ - ١٩٤٦م) **لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم وحاضر العالم الإسلامي**[٢]، كما كان هناك إقبال على كتب مصطفى الغلاييني ١٨٧٤ - ١٩٤٠م بين النخبة التي كانت تتكوّن منها بذور حركة الإصلاح في الجزائر[٣]، وقد أشار مالك بن نبي في مذكراته إلى بعض هذه الصحف والكتب، وذكر على الخصوص كتاب الكواكبي **أم القرى** الذي اطّلع عليه شخصياً مع بعض زملائه، مشيداً

---

(١) المرجع السابق: ٣٩.

(٢) كان كتاب **حاضر العالم الإسلامي** في الأصل ترجمة لكتاب لوثروب ستودراد المعنون بـ **عالم الإسلام الجديد**، ترجمه عجاج نويهض وطلب من شكيب أرسلان تقديمه والتعليق عليه؛ ولأن التعليقات كانت مكثفة وأطول من الترجمة، فقد صار الكتاب برمته منسوباً إلى أرسلان.

(٣) مصطفى الغلاييني: كتب في اللغة وفقهها كما كتب في الأدب وقضايا المجتمع، أكثر كتبه ملاءمة للحركة الإصلاحية الجزائرية في تلك المرحلة هو **الإسلام وروح المدنية** أو **الإسلام وكرومر**، طبع في بيروت عام ١٩٠٨م ثم أعيد طبعه في القاهرة عام ١٩٢٦م.

بمخيلة الكواكبي وقدرته على تشخيص الأفكار المجرّدة[١].

وقد كان أثر مصر واضحاً في نشأة الصحافة الوطنية وحركة الإحياء الأدبية في الجزائر في مطلع القرن الماضي، فلقد أتاحت الصحافة المصرية التي كانت تصل إلى الجزائر[٢]، مع كل عراقيل المستعمر وموانعه، للمثقفين المتابعين أن يطّلعوا على الصحافة بوصفها فناً وصناعة، وأن يطّلعوا على شكل المقال الذي بدأ يتبلور وينتظم في قالبه المستحدث، بفعل مؤثرات عدة ساعدت على تطور النثر العربي ونزوعه نحو السهولة والوضوح والخلوص إلى المعنى مع التحرر من أغلال البديع. كما أتاحت لهم النظر في مضامين موضوعات تلك الصحافة، مما أسهم في تغذية التوجهات الإصلاحية عند النخبة الجزائرية. ولابد أن يكون لحركة الإحياء والدعوة إلى التجديد أثرها في النهضة الأدبية التي شهدتها الجزائر فيما بعد، فلقد كان الأدباء يتابعون معارك مدرستي الإحياء والديوان الأدبيتين، وخاصة تلك التي جرت بين طه حسين ومصطفى صادق الرافعي، كما كان شعراء تلك المرحلة يقرؤون ويحفظون لشوقي وحافظ قصائد ولغيرهما من المبدعين[٣].

وهناك إلى جانب كل هذه العوامل عاملان آخران مهمان غذّيا النهضة الجزائرية بدرجة أعمق وأشمل يجدر الوقوف عندهما؛ وهما الإمام محمد عبده، ومجلة المنار الإصلاحية.

---

(١) مالك بن نبي: **مذكرات شاهد القرن**، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٤م، ٢/١٤٩-١٥٠.

(٢) وصل عدد الصحف التي كانت تصدر في مصر في الثلاثينيات إلى نحو المئتين ما بين جرائد ومجلات ومطبوعات فصلية، لم يصل معظمها - بالتأكيد - إلى الجزائر، ولم يكن القليل الذي يرسل أو يهرّب منتظم الوصول.

(٣) انظر: محمد ناصر: "عوامل المحافظة في الأدب الجزائري"، **مجلة الثقافة**، الجزائر، أبريل - مايو، ١٩٧٨م، ٥٣ - ٧٠.

أثر محمد عبده و(المنار)

تميز محمد عبده بتأثيره الكبير في المغرب العربي عامة، وفي تونس على وجه الخصوص؛ فقد زارها في أواخر القرن التاسع عشر بين عامي (١٨٨٤ و١٨٨٥م)، وأقام فيها أربعين يوماً، متصلاً بعلمائها، محاوراً مثقفيها. وترأس في هذه الزيارة اجتماعات تنظيمية لأعضاء **جمعية العروة الوثقى** التونسية[١]، وقد اجتذب منهجه الإصلاحي علماء الزيتونة الذين ارتبط بهم شباب **تونس الفتاة** ثم **حزب الدستور**[٢]؛ ومن ثمّ فإن أثره لابد أن يكون قد امتد إلى الطلاب والمهاجرين الجزائريين هناك.

زار عبده الجزائر عام ١٩٠٣م ولم يبق فيها أكثر من ثلاثة أيام؛ حيث استضافه فيها واصطحبه في أرجائها الشيخ عبد الحميد بن سماية[٣] أحد رواد الإصلاح في الجزائر. ويظهر أن البعض قد بالغ في تقدير أهمية هذه الزيارة بالنسبة إلى النهضة الجزائرية؛ فقد أشار مالك بن نبي في مذكراته إلى ذلك مؤكداً أن تلك المبالغة إنما تعود إلى إغفال العوامل الذاتية لحركة الإصلاح الجزائرية، ذلك أن زيارة محمد عبده ليست إلا حلقة في سلسلة[٤]. ولا ينكر أحد أثر عبده في النخبة الجزائرية، ولكنّ هذا الأثر لا يمكن أن ينحصر في زيارة قصيرة واحدة، كما أن النهضة الجزائرية

---

(١) لمزيد من التفصيلات عن زيارة عبده إلى تونس، انظر: ابن عاشور: مرجع سابق، ٥٩ - ٦٠، وكذلك: المنصف الشنوفي: "مصادر رحلتي محمد عبده إلى تونس"، **حوليات الجامعة التونسية**، عدد ٣، ١٩٦٦م.

(٢) عبد الله الطاهر: **الحركة الوطنية التونسية، رؤية شعبية قومية جديدة (١٨٣٠ - ١٩٦٥م)**، مكتبة الجماهير، ليبيا، ١٩٧٦م، ٣٢.

(٣) عبد الحميد بن سماية (١٨٦٦ - ١٩٣٣م): كان أستاذاً في المعاهد الفرنسية العربية، درّس فلسفة الغزالي وأفكار محمد عبده الذي نزل ضيفاً عليه في أثناء زيارته القصيرة للجزائر عام ١٩٠٣م.

(٤) مالك بن نبي: **المذكرات**، ١٠٧.

التي كانت تختمر بفعل عدة عوامل ذاتية وموضوعية لم تكن لتغيب أو تتأخر إذا لم تحدث مثل تلك الزيارة. والمتمعن في التاريخ الثقافي المعاصر للجزائر يلاحظ أن حركتها الإصلاحية قد بدأت قبل تلك الزيارة بمدة طويلة، وذلك منذ أن أعلن العلماء انخراطهم في نموذج التفكير السلفي الذي كان آنذاك في عنفوانه في المشرق العربي، والذي أدت إلى تبنيه وتطويره عوامل داخلية جزائرية. من هذه العوامل تميز المغرب العربي عن المشرق العربي بتناغمه العقيدي؛ فجميع سكانه مسلمون، في حين توجد في المشرق نسبة من المسيحيين. ولا تعد الأقلية اليهودية المقيمة في بلدان المغرب من السكان الأصليين؛ وهو أمر يعززه انفصالهم عن أهل البلاد العرب والبربر. وفي الأدبيات التاريخية والأثنوجرافية الفرنسية يسمى الجزائريون بالمسلمين الجزائريين (Les Algériens muslmans)، في حين يشار إلى كل من التونسيين والمغاربة بصفتهم الوطنية دون الدينية. ولعل مرد ذلك أن جميع الحركات التي قامت في الجزائر ضد الفرنسيين كانت تستند على الإسلام، حتى إن بعض الدراسات تذهب إلى أن تيار الوحدة الإسلامية قد ولد في الجزائر عند احتلالها عام ١٨٣٠م، في حين لم يعرفه المشرق إلّا في أواخر القرن التاسع عشر؛ ذلك أن احتلال الجزائر كان أول مواجهة من نوعها في التاريخ الحديث بين المسلمين والغربيين، وأن الجزائريين كانوا أول من نادى بالتضامن الإسلامي والإصلاح الديني والاستفادة من التجربة الأوربية(١).

وحين تبنّت حركة الإصلاح الجزائرية المسار السلفي، فإنها قد مهّدت لأفكار محمد عبده أن تدرّس وتناقش وتتداول بين المثقفين. وكان من بين القنوات التي حملت أفكار المفتي المصري ونشرتها (**مجلة المنار**)، التي كان يحررها صنوه وزميله محمد رشيد رضا (١٨٦٥ -

(١) أبو القاسم سعد الله: **الحركة الوطنية**، ١٢٩ - ١٣٣.

١٩٣٥م)، وكانت هذه المجلة منتشرة في تونس، حيث درس وأقام المهاجرون الجزائريون، وكان العدد الواحد من **المنار** يطوف على عدد كبير من القراء، مما يدلّ على مكانتها وحرص المثقفين على قراءتها وتتبع موضوعاتها(١)، وقد أشار دبوز إلى مكانة المجلة في نفوس النخبة الجزائرية بقوله: «**كان المثقفون بالعربية في الجزائر يقرؤونها كلها**، ويعيدون قراءتها على إخوانهم المرات الكثيرة (...) وكانت الجزائر ترى **مجلة المنار** لسان الإسلام الأكبر، ومنبر الإصلاح الأعظم (...) وكان زعماء النهضة كلهم يقرؤون فصولاً من **المنار** في نواديهم ومجالسهم للجماهير، ويوجهون تلاميذهم وأنصارهم إليها»(٢)، وفي بعض الأعداد أظهرت **المنار** اهتمامها بالقضية الجزائرية وبالسياسة الفرنسية حتى إن زعماء النهضة أمثال الشيخ عبد الحليم بن سماية والشيخ عبد القادر المجاوي والشيخ محمد بن مصطفى كانوا «يرجون من الشيخ رشيد رضا ألا تتدخل **مجلة المنار** في السياسة فتتعرض لفظائع فرنسا في المغرب والشام لكي لا تقطعها عنهم»(٣)، كما كانت تعليمات عبده للمنار أن تبدي المجلة الود تجاه فرنسا ولا تهاجمها، حتى لا تمنع دخول المنار وأفكار عبده إلى كل من تونس والجزائر(٤).

وقد انتشرت آراء عبده الإصلاحية كذلك عن طريق كتابه **(رسالة التوحيد)** الذي كان مرجعاً أساسياً للعلماء والمعلمين في مختلف المعاهد، ممن اعتنقوا أفكار عبده وتبنوا منهجه في تفسير القرآن وربطه بواقع العصر(٥)، ثم ما لبثت **(رسالة التوحيد)** أن ترجمت إلى الفرنسية

---

(١) بن عاشور: مرجع سابق، ٧٩.
(٢) دبوز: مرجع سابق، ٢٨ - ٢٩.
(٣) المرجع السابق.
(٤) بن عاشور: مرجع سابق، ٧٥.
(٥) ذكر دبوز أن الشيخ بيوض؛ أستاذه في معهد الحياة بمزاب، كان يدرّسهم رسالة =

وأصبحت متوفرة للمثقفين بهذا اللسان، وقد أشار إليها مالك بن نبي في مذكراته، وأشاد بأثرها في توجهه الفكري[١]. وكانت أفكار عبده بالغة الانتشار بين المثقفين بالعربية، يتناولونها في دروسهم ومناقشاتهم وكتاباتهم، وهو ما دفع الشيخ محمد دبوز إلى المقارنة بين أثر محمد عبده في المشرق العربي وأثره في الجزائر معتقداً «أن أثر محمد عبده انحصر في المشرق في الخاصة، ولم يتسرب إلى العامة إلّا قليلاً، أما في الجزائر فحتى العامة تأثرت بالشيخ محمد عبده؛ لأن كتب الشيخ هي عماد وعّاظها، وكتابه في التفسير هو سناد مدرّسيها، وكان اسمه يُذكر في الخطبة الواحدة وفي الدرس الواحد مراراً، فعرفته العامة، وعرفت مذهبه في الإصلاح»[٢]. وفي الثلاثينيات كان عبد الحميد بن باديس يقتبس آراء عبده التي تصدر في مجلة **المنار** ويعيد نشرها في مجلته **الشهاب**[٣] وتبعتها في ذلك صحف أخرى مثل **المغرب** و**الفاروق** التي اعتبرت عبده «رقيبها الديني»[٤]، وقد انتقل أثر عبده بعد ذلك من الأشخاص والصحف إلى المؤسسات، كما سنرى في بحث أثره في **جمعية العلماء المسلمين** التي كانت ركناً من أركان النهضة الجزائرية.

= التوحيد، كما أن منهجه في تفسير القرآن كان منهج عبده نفسه، وكان يذكر لتلاميذه أن هدفه هو هدف عبده نفسه؛ وهو خلق «عقول يمكنها أن تتذوق بلاغة القرآن، ونفوس فيها طهر القرآن، وتلاميذ مصلحين يكونون جند القرآن»، انظر: دبوز: ٣٠.

(١) بن نبي: **المذكرات**، ١٠٧.

(٢) دبوز: مرجع سابق، ٣١.

(٣) رشيد الذوادي: **رواد الإصلاح**، دار المغرب العربي، تونس، ١٩٧٣م، ١١٣.

(٤) المرجع السابق.

ظهور الصحافة الوطنية

أكّدت عدة دراسات عربية وفرنسية وإنجليزية أن ظهور الصحافة الوطنية في الجزائر كان عاملاً رئيسياً في نهضة الجزائر الفكرية والاجتماعية والسياسية(١)، وقد أبرزت هذه الدراسات أهمية هذه الصحافة في ذلك الزخم النهضوي الذي شهدته البلاد في مطلع القرن العشرين، وبالتحديد بعد الحرب العالمية الأولى، إذ كانت الصحافة قبل ذلك محتكرة من قبل المعمّرين(٢). أما بعد تنامي الوعي القومي، وظهور نخبة جديدة مزدوجة الثقافة تمكنت من الاطلاع على صحافة المشرق وتأثرت بها، فقد أصبح المثقفون الجزائريون يحسون بالحاجة الماسة إلى إنشاء صحافة أهلية تعبّر عن الجزائر وظروفها الراهنة وقضاياها الملحة. وعندما تأسست هذه الصحافة حملت رسالة بالغة الأهمية؛ فقد غذّت اعتزازاً جديداً بالنفس بدأ ينتشر بين الناس، وكانت أداة لإحياء لغة جديرة بالارتقاء ورد الاعتبار؛ مما أدى إلى إحياء الفصحى، وظهور إبداعات أدبية وبحوث تاريخية قيمة(٣).

من الجرائد الأولى التي ظهرت في هذه المرحلة **كوكب إفريقيا** التي أصدرها محمود كحّول عام ١٩٠٧م، و**الجزائر** التي أصدرها عمر راسم لمدة قصيرة عام ١٩٠٨م، و**الفاروق** التي أصدرها عام ١٩١٣م عمر بن

---

(١) انظر: محمد ناصر: **الصحافة العربية في الجزائر (١٨٤٧ - ١٩٣٩م)**، الجزائر، ١٩٨٠م. وبالفرنسية انظر:

Ihaddaden Zahir, **Histoire de la Presse Indigéne en Algérie Jusqu'en 1930**, Alger, 1983. Ali Merad, "la formation de la Presse musulmane en Algérie (1919 - 1939)" IBLA, 1st trimester, 1964, P.P. 9 - 21.

(٢) أبو القاسم سعد الله: **الحركة الوطنية**، ١٣٦.

(٣) علي مراد: مرجع سابق، ١٣٠.

قدُّور[1] «وكانت أول جريدة جزائرية منتظمة الصدور»[2] ومع أن معظم هذه الصحف لم تعش طويلاً، فقد مثّلت المبادرات الأولى التي مهدت طريق الصحافة الجزائرية. وقد أشار علي مراد في دراسته المستفيضة بالفرنسية عن هذه الصحافة، إلى أنها، بنوعيها العربي والفرنسي، كان ينقصها الاتحاد؛ إذ أضعفتها الخلافات السياسية والاجتماعية والمذهبية، مؤكداً أن الصحافة الجزائرية المسلمة لم تتأسس أصولها الحقيقية إلا بعد العقد الأول من القرن العشرين[3].

وكان طبيعياً أن تواجه الصحافة العربية في الجزائر صعوبات متنوعة؛ أولها ارتفاع نسبة الأمية بين الشعب، إذ اعتبر القانون الاستعماري العربية لغة أجنبية في أرضها، بالإضافة إلى تشدد جهاز الرقابة الرسمي على ما تنشره هذه الصحف، إضافة إلى قلة دور الطبع. وقد أرغمت هذه الظروف العديد من الصحف على التوقف وخاصة في العقدين الأولين من القرن العشرين؛ فقد أوقفت السلطات الاستعمارية جريدة **ذو الفقار**، التي كان يحررها ويرسم صورها ويطبعها صاحبها عمر راسم، وذلك بعد عام واحد من صدورها، وقد قُبض على صاحبها وقُدم إلى محاكمة عسكرية وحكم عليه بالأشغال الشاقة[4]، ولعل السبب وراء ذلك هو أن راسماً كان متشبعاً بآراء محمد عبده، معجباً بشخصيته، حتى اعتبره مدير الجريدة الديني، وكتب في عددها الأول أن الجريدة «عبدوية إصلاحية»[5].

---

(١) ذكر فيليب طرازي أن بن قدور كان من أكثر الكتاب الموهوبين في الصحافة الجزائرية، انظر كتابه: **تاريخ الصحافة العربية**، بيروت، ١٩١٤م، ٣/ ٢٤٠.

(٢) دبوز: مرجع سابق، ٨.

(٣) علي مراد: مرجع سابق، ١٨.

(٤) دبوز: مرجع سابق، ٨.

(٥) محمد ناصر: مرجع سابق، ٤٠.

ومع أن الرقابة الاستعمارية الصارمة كانت شديدة على الصحافة الجزائرية وقامت بإقفال عدة صحف، أو اضطهاد أصحابها وملاحقتهم، فقد كان هناك تصميم قوي على المضي في طريق إصدارها، بل على أن تكون رافداً لنهضة البلاد الفكرية والسياسية. ومن أكثر هذه الصحف تأثيراً في النهضة صحيفة **الإقدام** التي كان يصدرها الأمير خالد الجزائري (١٨٧٥ - ١٩٣٦م)، حفيد الأمير عبد القادر، باللغتين العربية والفرنسية، وقد كانت هذه الصحيفة دعماً للحركة المناهضة للاستعمار التي تبلورت بعد الحرب العالمية الأولى. واكتسبت **الإقدام** شهرتها وتأثيرها من سمعة الأمير خالد وشخصيته ومواقفه، ومع أنه قد ولد بدمشق ودرس في سورية وفرنسا، فقد حافظ على انتمائه إلى وطنه الأصلي ووشائجه التي تربطه مع شعبه، فاستطاع بذلك - وبوصفه عسكرياً - أن يؤدي دوراً بارزاً في تطور الحركة الوطنية الجزائرية، فقد ذهب في شهر أيار/ مايو ١٩١٩م بصحبة أربعة آخرين إلى باريس لحضور مؤتمر السلام الذي حضره الرئيس الأمريكي وودرو ويلسون صاحب فكرة حق تقرير المصير، قاصداً من ذلك لفت انتباه الرئيس الأمريكي إلى القضية الجزائرية للضغط على الحكومة الفرنسية[١]، وقد كان لمبادرته الجريئة هذه ولمواقفه الشجاعة الأخرى التي عكستها موضوعات **الإقدام** أكبر الأثر في نفوس شباب تلك الحقبة، وعلى رأسهم مالك بن نبي الذي أشار في مذكراته إلى الصحيفة، التي كان يواظب مع زملائه على قراءتها[٢].

وقد ظهرت في العشرينيات عدة صحف أخرى في مناطق متعددة، مؤسسة لحركة ثقافية وطنية، ومبرزة وجهة النظر الجزائرية للفرنسيين

(1) Ali Merad, **la Reformism Musuluman en Algérie de 1925 - 1940,** Paris, 1967, P. 39.

(٢) بن نبي: **المذكرات**، الجزء الأول.

والعالم، ومعبرة عن معاناة الجزائريين ومطالبهم. ولهذه الأسباب ظلت هذه الصحف تواجه التعطيل والإقفال من قِبَل الإدارة الاستعمارية، ولكنّ إصرار أصحابها كان يجعلهم يصدرون صحفاً غيرها لخدمة الأهداف نفسها، ففي المدة الواقعة ما بين عامي ١٩٢٦ و١٩٣٨م مثلاً أصدر الشيخ إبراهيم أبو اليقظان ثماني صحف متتابعة، كان في جميعها ينافح عن الإسلام وعن حقوق الجزائريين ودول المغرب العربي في استقلالهم والحفاظ على هويتهم(١). ومن أعظم الصحف أثراً في الثلاثينيات تلك التي أصدرتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين(٢)؛ إذ كوّنت تياراً ثقافياً إصلاحياً وصلت به الصحافة العربية عموماً في مرحلة ما بين الحربين إلى درجة من النضج دفعت بالنخبة ذات الثقافة العربية إلى مقدمة العمل الثقافي والوطني والإصلاحي، فأسهمت إسهاماً كبيراً في رفع درجة الوعي ودفع جهود النهضة.

وقد تبعت ظهور الصحافة إنجازات ثقافية أخرى، وخاصة في عقد معين من الزمان وهو العقد الواقع بين ١٩٢٢ - ١٩٣٢م؛ منها تأسيس **المطبعة الجزائرية الإسلامية بقسنطينة**، التي أسسها بن باديس، **والمطبعة العربية بالجزائر** التي أسسها أبو اليقظان؛ وهو ما ساعد على ظهور أكثر

---

(١) كانت عناوين صحف أبو اليقظان الثمانية هي: **وادي مزاب، مزاب، المغرب، النور، البستان، النبراس، الأمة، الفرقان**. حول نشاط أبو اليقظان الصحفي انظر: دبوز: مرجع سابق، ٩ - ١٠، وعبد الملك مرتاض: "نضال الصحافة العربية في الجزائر قبل الثورة"، مجلة **الثقافة**، يونيو - يوليو ١٩٧٧م، ٦.

(٢) أصدرت جمعية العلماء خمس صحف؛ **هي السنة** عام ١٩٣٣م، التي أوقفت بعد ثلاثة شهور، **والشريعة** التي عاشت واحداً وأربعين يوماً فقط، **والصراط السوي** (١٩٣٣ - ١٩٣٤م)، **والبصائر** في عهدها الأول (١٩٣٠ - ١٩٣٩م) حين توقفت ثم عادت إلى الصدور (١٩٤٧ - ١٩٥٦م) وقد قال الإبراهيمي في دلالة عناوين هذه الصحف: «أسماء ألهم القرآن استعمالها، وفصلت القرائح الملهمة والأقلام المسدّدة إجمالها، وصدّق واقع العيان فألها».

من عشر صحف عربية مؤثرة في ذلك العقد وحده، كما تأسس في العقد نفسه نادي الترقي بالجزائر[(١)].

ومن إنجازات تلك المرحلة ظهور كتب بالعربية لكتاب جزائريين تبحث في تاريخ البلد وجذوره الحضارية، ومع أن هذه المؤلفات كانت موجهة إلى الجزائريين بالدرجة الأولى لتذكرهم بماضيهم وتؤكد هويتهم، فإنها كانت أيضاً رد فعل على الخطة الاستعمارية التي شوهت الحقائق وألحقت تاريخ الجزائر بتاريخ فرنسا. فقد أصدر أبو القاسم الحفناوي، وهو مؤرخ ومعلم وصحفي، كتابه الموسوعي **تعريف الخلف برجال السلف** عام ١٩٠٧م، أرّخ فيه لحياة عدد من عظماء الجزائر، مبرهناً على أن للجزائر تاريخاً وطنياً يُفتخر به ويُتطلع إليه. كما صدر من قبل؛ أي في عام ١٩٠٣م، كتاب آخر بعنوان **تحفة الزائر في تاريخ الجزائر والأمير عبد القادر** للأمير عبد القادر يضم وثائق تاريخية مهمة[(٢)]. ومن المؤكد أن الكتابين قد قُرئا من قبل النخبة الجزائرية وأسهما في نشر الوعي الوطني.

وقد أدّت هذه الأنشطة الثقافية إلى إنشاء عدد من النوادي والجمعيات الثقافية والاجتماعية، مما يدل على زيادة التفاعل بين أفراد المجتمع ونخبه. وقد كانت هذه الجمعيات تُستخدم مدارسَ ومراكزَ اجتماعية للمساعدات الخيرية والأنشطة الرياضية والكشفية، وكذلك مراكزَ قيادية للجماعات السياسية[(٣)]، ومن أمثلة هذه النوادي **الجمعية التوفيقية** التي تأسست عام ١٩٠٨م، **ونادي صالح بيه في قسنطينة**، **وجمعية الراشدية** في

---

(١) عبد الملك مرتاض: **الثقافة العربية في الجزائر بين التأثير والتأثر**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨١م، ١٢٦.

(٢) ورد عنوان هذا الكتاب ضمن مراجع رافائيل دانزيجر (Raphael Danziger). **الأمير عبد القادر والجزائريون**: (بالإنجليزية)، نيويورك، ١٩٧٧م.

(٣) سعد الله: **الحركة الوطنية**، ١٥٩.

الجزائر[١]. وقد عقدت هذه الجمعيات العديد من المحاضرات والندوات لتوعية الناس ومناقشة مفاهيم جديدة مثل الحقوق العامة والإصلاح والتقدم. واللافت للنظر أن لأسماء النوادي معاني نهضوية كما نلاحظ في: **نادي التقدم**، **ونادي الاتحاد**، **ونادي الشباب الجزائري**، **وودادية العلوم الجديدة**. ولعل أنشطهم جميعاً كان **نادي الترقي** الذي يعد أحد أسس النهضة في بداية القرن العشرين. وكان من ضمن مؤسسي هذا النادي أحمد توفيق المدني (١٨٩٩ - ١٩٨٣م)[٢] الذي كان عضواً نشطاً في حزب **الدستور التونسي** في أثناء إقامته في تونس، ثم عضواً في الحكومة الجزائرية المؤقتة التي تأسست في المنفى إبان حرب التحرير الوطني، إلى جانب كونه شاعراً وكاتباً ومؤرخاً. وقد أسهم **نادي الترقي** في نشر الثقافة العربية في الجزائر وإنمائها. ولا غرابة أن يلاحظ مالك بن نبي عند عودته من فرنسا في صيف ١٩٣٠م أن اللافتة التي تحمل اسم النادي كانت اللافتة الوحيدة المكتوبة باللغة العربية في العاصمة الجزائرية[٣].

تطور الحركة السياسية

كان طبيعياً أن تؤدي اليقظة الثقافية والاجتماعية في المجتمع الجزائري إلى يقظة سياسية ووطنية، كان أول مظاهرها مبادرة النخبة

---

(١) المرجع السابق.

(٢) لمزيد من التفصيلات عن نشاط النادي، ونشاط أحمد توفيق المدني، عضو الحكومة الجزائرية المؤقتة في الخمسينيات، انظر مؤلفه التأريخي والأدبي حياة كفاح، وتجدر الإشارة إلى أن بعض المصادر الأخرى تخالف ما أشار إليه المدني عن رئاسته للنادي، مؤكدين أن الرئاسة تولتها لجنة من الموسرين ومعهم الشيخ الطيب العقبي الذي كان أحد أنشط أعضاء النادي.

(٣) بن نبي: المذكرات، ج٢، ٨٢.

المثقفة بالفرنسية إلى إنشاء حزب سياسي أسمته **الشبان الجزائريون** - **Les Jeunes Algériens** بهدف إحداث تغيير إيجابي في الواقع الجزائري. وقد كان هؤلاء مخدوعين بمبادئ الثورة الفرنسية وأفكارها الديمقراطية، فظنوا أن بإمكانهم تعاطي تلك الأفكار داخل وطنهم. ولكنهم عندما تقدّموا إلى الإدارة الفرنسية طالبين حق التمثيل السياسي للأهالي الجزائريين، رُفض طلبهم بدعوى أن المسلمين غير مؤهلين بعد لممارسة الانتخاب[١]. ومع أن طلبهم هذا رُفض فقد رحّب **الشباب الجزائريون** بقانون ١٩١١م لتجنيد الجزائريين إجبارياً، في الوقت الذي عبّر فيه الشعب عن رفضه الكامل له، وكان أقوى تعبير عن هذا الرفض تلك الهجرة الجماعية التي خرجت من تلمسان في قافلة قوامها ثمان مئة مواطن دفعة واحدة[٢]، مما أثار نقاشاً وجدلاً في الصحافة الفرنسية.

في الحرب العالمية الأولى جنّدت فرنسا مئة وسبعين ألف جزائري في جيشها[٣]، وبعد انتهاء الحرب احتاجت إلى أيد عاملة لإعادة بنائها، فشُجع عدد كبير من الجزائريين على عبور البحر لينضموا إلى آخرين سبقوهم لملء مكان العمال الفرنسيين الذين جنّدوا للحرب، كما بقي الجزائريون الذين جُنّدوا في الجيش الفرنسي في فرنسا بعد انتهاء الحرب ليتحولوا إلى عمال. وقد عاشت هذه المئات من الآلاف في فرنسا، واطلعوا على مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية فيها، وتفتح وعيهم على أفكار ومفاهيم جديدة، مما جعلهم يقارنون بين حياتهم الصعبة في الجزائر، وحياة الفرنسيين الكريمة في بلدهم، وهو ما حفّزهم إلى محاولة تغيير أوضاعهم وأوضاع مواطنيهم الجزائريين.

---

(1) Vencent Confer, **France and Algeria,** Syracause University Press, 1966, P. 72.

(2) Joan Gillespie, **Algeria: Rebellion and Revolution,** Paeger, N.Y. 1962. P. 32.

(3) Jamil Abun Nasr, **A History of the Maghrib,** Cambridge Press, 1971, P.317.

إن نمط العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الذي ربط بين الفرنسيين والجزائريين، سواء في الجزائر أم في فرنسا، قد جعل الجزائريين يقارنون بين نظريات الفرنسيين وأفكارهم، وبين ممارساتهم وتطبيقاتهم العملية، ليكتشفوا أن مبادئ الحرية والعدل والمساواة التي بشّر بها الفرنسيون لا وجود لها إطلاقاً في الجزائر المستعمرة، ولذلك فإن النقاش بين الجزائريين لم يكن يدور حول الأسلمة والفرنسة فقط، وإنما كذلك حول ما تقوله فرنسا الثورة وتدعيه، وما تفعله وتمارسه. وقد أدى ذلك إلى ظهور تيارين رئيسيين مهّدا لإنشاء الأحزاب والنهضة السياسية؛ سمي الأول بالنخبة المحافظة أو التقليدية، وسمي الآخر بالنخبة الحديثة أو العصرية.

تزعمت المحافظين شخصيات ذات ثقافة دينية ونزعة إسلامية من أمثال عبد الحميد بن سماية، وعبد القادر المجاوي[(١)] والمولود بن موهوب[(٢)]، وغيرهم، وقد دعا هؤلاء إلى إسلامية الجزائر وعروبتها، وإلى الحفاظ على هويتها الحضارية. وكان بن موهوب أحد أساتذة

---

(١) الشيخ عبد القادر المجاوي (١٨٤٨ - ١٩١٤م): من رواد الإصلاح الجزائري، كان والده من كبار العلماء في عصره، تولى القضاء خمسة وعشرين عاماً قبل أن ينتقل إلى المغرب ويجلس للتدريس في جامع القرويين، تعلم عبد القادر في تلمسان وتطوان وفاس (القرويين)، وعندما عاد إلى وطنه درّس في مدرسة الثعالبية بقسنطينة؛ حيث درّس تلاميذ مثل الشيخ الونيس والشيخ بن موهوب، كان يتقن الفرنسية ويجادل المستشرقين، ويحارب البدعة والخرافة. لمزيد من التفصيلات انظر: دبوز: مرجع سابق، ٨٢ - ١٠٤.

(٢) الشيخ مولود بن موهوب (١٨٦٣ - ١٩٣٠م): ولد وتعلم في قسنطينة، تتلمذ على الشيخ المجاوي ولازمه اثنتي عشرة سنة، وعندما انتقل الأستاذ إلى مدينة الجزائر، تولى التلميذ مكانه العلمي في قسنطينة، ودرّس الدين والفلسفة في المدرسة الفرنسية الجزائرية، كذلك جلس للتدريس بالجامع الكبير بقسنطينة، وتولى الإفتاء المالكي، وأسس مع غيره نادي صالح باي الثقافي وألقى فيه عدة محاضرات أدبية واجتماعية.

مالك بن نبي في مرحلته الدراسية المتوسطة بقسنطينة في العشرينيات، وإلى أفكاره التقدمية أرجع بن نبي فضل انخراطه في حركة الإصلاح الجزائري. وقد كان هذا التيار رافضاً لسياسة الإدماج الفرنسية، وللقوانين التعسفية التي تُسن ضد الأهالي، وعلى رأسها قانون التجنيد الإجباري.

أما النخبة الحديثة التي كانت ذات ثقافة فرنسية فقد اتخذت موقفاً مغايراً من موضوع الهوية؛ إذ قبل أعضاؤها مبدأ الاندماج باعتباره طريقاً لتحقيق المساواة وخاصة في مجالي التعليم والحقوق السياسية، وهو ما جعل معظم الجزائريين ينظرون إليهم على أنهم خونة، في حين كانوا هم يعدون أنفسهم ثوريين استناداً إلى اعتقادهم بأنه في حالة قبول المعمرين بمطلب المساواة، فإن أولئك المعمرين سوف يذوبون تاريخياً في الجزائر «الفرنسية المسلمة»[١].

أما أول الأحزاب التي ظهرت في تلك المرحلة فهو (نجم شمال إفريقيا) الذي أسس في فرنسا عام ١٩٢٦م[٢]، وضم العمال الجزائريين وخاصة عمال المصانع، وذلك تحت إشراف الحزب الشيوعي الفرنسي، وكان مصالي الحاج (١٨٩٨ - ١٩٧٧م)، الذي سمي فيما بعد بأبي الوطنية الجزائرية، أبرز مؤسسي هذا الحزب.

كان مصالي ابن صانع أحذية لم يتلق إلا تعليماً بسيطاً في طفولته؛ أما في شبابه فقد انخرط في الجيش الفرنسي الذي خاض الحرب العالمية الأولى، ثم رجع إلى الجزائر عام ١٩٢٤م فلم يتمكن من الحصول على

---

(١) أبو النصر: مرجع سابق، ٣١٧.

(٢) جوليان: مرجع سابق، ١١٧، تذكر مصادر أخرى أن الحزب أنشىء عام ١٩٢٤م، في حين تتبنى أغلبية المصادر عام ١٩٢٦م، وربما جاء هذا الاختلاف من أن مؤسس التنظيم الأصلي هو الأمير خالد الذي بدأه عام ١٩٢٤م بعد نفيه إلى فرنسا، وفي عام ١٩٢٦م أصبح مصالي الحاج أميناً عاماً للتنظيم، وصار زعيمه منذ ذلك التاريخ وحتى الاستقلال.

عمل، فعاد إلى فرنسا، والتحق بجامعة بوردو(١)، ثم تزوّج بفرنسية كانت عضواً في الحزب الشيوعي الذي التحق بعضويته هو أيضاً(٢). ومثل أغلبية العمال الجزائريين واجه مصالي الحاج ظروفاً معيشية صعبة، فانخرط في الصراع الذي كانت تخوضه الطبقة العاملة في فرنسا. وعندما أسس **(نجم شمال إفريقيا)** جعل هدفه الأول «الدفاع عن مصالح مسلمي شمال إفريقيا المادية والمعنوية والاجتماعية» وكذلك «تعليم أعضاء المنظمة»(٣)، لكنَّ الحكومة الفرنسية لم تلبث أن حلّت في عام **١٩٢٩**م هذه المنظمة العمالية الجزائرية لأنها نادت باستقلال الجزائر؛ مما حدا بأعضائها - الذين تزايد عددهم - إلى تحويل نشاطهم إلى عمل سريّ؛ الأمر الذي جعل فرنسا توجه لمصالي الحاج تهمة محاولة إعادة بناء منظمة محلولة وتحكم عليه بالسجن. لكنّ مصالي نجح في عام **١٩٣٧**م في أن يعيد فعلاً بناء منظمته العمالية تحت اسم جديد هو **(حزب الشعب الجزائري)**.

جذبت شخصية مصالي الحاج الشعبية البسيطة عدداً كبيراً من العمال والطلاب الذين عاشوا في باريس في الثلاثينيات من القرن العشرين، وكان من بين هؤلاء مالك بن نبي، الفتى الوطني المتحمس الذي كان في العشرينيات من عمره والذي عرف مصالي وتعاون معه مدة قصيرة أشار إليها في مذكراته قائلاً إنه كان ضد ذلك النمط من الزعامة الذي جسده مصالي(٤)، وهو عكس ما رآه آخرون من أن مصالي كان زعيماً وطنياً فاعلاً، وأنه منح حزبه صفة العمالية والثورية والوطنية، كما أنه أعطاه أيضاً ملامح من الحركة الإسلامية(٥). وقد رأى البعض أن وصف حركة

---

(١) جلسباي: مرجع سابق، ٤٠.

(2) W. Quandt, **Revolution and Political Leadership,** MIT Press, 1969, P. 38.

(٣) جلسباي: مرجع سابق، ٤٠، وجوليان: مرجع سابق، ١١٧.

(٤) انظر: بن نبي: **المذكرات**، ج٢، ٦٦ - ٧٣.

(5) Gerald Mansell, **Tragedy in Algeria,** Oxford University Press, London - N.Y., 1961, P. 40.

مصالي بالإسلامية أمر مبالغ فيه[١]، فهو لم يتحول من كونه مناضلاً اشتراكياً إلى مناضل (إسلامي) إلّا في منتصف الثلاثينيات، وقد جاء هذا التحول بتأثير من الأمير شكيب أرسلان، الذي أسهم في تطوير الوعي القومي والإسلامي في شمال إفريقيا عبر علاقاته الوطيدة مع شخصيات مغاربية بارزة[٢]، وقد أثر أرسلان في تفكير مصالي الحاج بعد لقائهما في جنيف حيث كان أرسلان يشن حملاته المتّصلة على الاستعمار الغربي عبر منبره الصحفي **الأمة العربية - La nation arabe** التي دعا فيها إلى الوحدة العربية، ومحاربة الهجمة الاستعمارية، بعد أن يئس من عودة الروح إلى جسم الخلافة الإسلامية[٣].

وخلال الثلاثينيات أيضاً برزت على المسرح السياسي نخبة من المثقفين الجزائريين الذين رأوا أنّ من حقهم تمثيل المسلمين في الهيئات المحلية المنتخبة، وذلك بعد أن أسسوا منظمة أسموها بـ (**فدرالية المنتخبين المسلمين**)، وقد أطلق على هذه النخبة اسم (**الطليعة** Evolues) وكان أعضاؤها يؤمنون بالاندماج الكامل في فرنسا والانخراط في ثقافتها بالكامل، ما عدا ما يتعلق بالأحوال الشخصية والشؤون العائلية. وقد ترأسهم طبيب من خريجي الجامعة الفرنسية هو الدكتور بن جلّول ومعه فرحات عباس الذي اشترك في الحرب العالمية الثانية وقد تخرّج من كلية الصيدلة عام ١٩٣٠م.

كان فرحات عباس مثال المثقف الجزائري المتغرّب الذي آمن بفرنسا

---

(1) Willian Cleaveland, **Islam Against the West, Shakeeb Arsalan and the Campaign for Islamic Nationalism,** University of Texas Press, 1985, P. 90.

(٢) جوليان: مرجع سابق، ٢٢.

(٣) حول نشاط أرسلان في المشرق والمغرب العربيين انظر: كليفلاند: مرجع سابق، ومحمد شفيق شيا: **شكيب أرسلان: مقدمات الفكر السياسي**، بيروت، ١٩٨٣م.

وأيّد الاندماج فيها، مصرّحاً في بعض كتاباته بأنه «لم يبق لهذا البلد شيء سوى اندماج العنصر الجزائري وانصهاره في المجتمع الفرنسي»[١]. وقد ذهب إلى أكثر من هذا حين أنكر فكرة الوطن الجزائري في مقالة نشرت عام ١٩٣٦م في إحدى الصحف الصادرة بالفرنسية، بعنوان «فرنسا.. هي أنا» قال فيها: «لو كنت اكتشفت الوطن الجزائري لكنت وطنياً، ولما احمرّت وجنتاي خجلاً كأنها جريمة، فالذين ماتوا من أجل فكرة وطنية يكرّمون ويحترمون كل يوم؛ وليست حياتي أثمن من هؤلاء. ولكنني لن أموت من أجل وطن جزائري لأن هذا الوطن لا وجود له. لقد سألت الأحياء والأموات، وزرت المقابر، فلم يكلمني عنه أحد (...) إننا أبناء العالم الجديد صنعنا العقل الفرنسي والقدرة الفرنسية»[٢].

وقد أثار هذا الكلام كثيراً من الجزائريين داخل البلاد وخارجها. وفي فرنسا صدمت هذه العبارات مفكرنا مالك بن نبي وزملاءه وأثارت ردود أفعاله كما سنذكر لاحقاً؛ أما في قسنطينة فقد دبج الشيخ عبد الحميد بن باديس، رئيس جمعية العلماء المسلمين، مقالاً ردّ به على عباس فرحات، ونشره في **الشهاب** قال فيه: «إننا نحن كذلك بحثنا في التاريخ الماضي والحاضر، وتأكدنا من أن أمة جزائرية مسلمة قد وجدت ومازالت موجودة (...) إنّ هذه الأمة ليست هي فرنسا، ولا تستطيع أن تكون فرنسا ولو أرادت، بل هي أمة بعيدة كل البعد عن فرنسا، في لغتها، وفي أخلاقها، وفي عنصرها، وفي دينها»[٣].

ومع الأيام غيّر فرحات عباس أفكاره ومواقفه حينما لم يجد،

---

(١) وردت في كتاب: جلسبان: ٤٨.

(٢) راجع الأصل الفرنسي في: جوليان: مرجع سابق، ١١٠ - ١١١، وانظر الترجمة الإنجليزية في: جلسبان: المرجع السابق.

(٣) عمار طالبي: بن باديس: آثاره وحياته، الجزائر، ١٩٦٦م، ٢/٣٠٦.

وأمثاله، تفهماً أو تجاوباً من فرنسا. وقد أنضجته بعد ذلك تجاربه سياسياً وفكرياً، فعدّل من أفكاره وأسس في عام ١٩٣٨م **الاتحاد الشعبي الجزائري**، داعياً إلى فكرة «الارتباط» بدلاً من «الاندماج»[1]. وفي النهاية آمن عباس فرحات بضرورة تحرير (الوطن الجزائري) من فرنسا، فانضمّ في عام ١٩٥٠م إلى ثورة التحرير، بل ترأس الحكومة الجزائرية المؤقتة في المنفى، وأعطى قضية التحرير ما تبقى من شبابه.

نشطت الحركة السياسية في الجزائر بفعل التفاعل بين المنظمات السياسية التي أسسها المثقفون بالفرنسية المؤيدون لفكرة الاندماج في فرنسا، وبين الذين لم يؤيدوها كمصالي الحاج مثلاً. وقد أدى هذا التفاعل إلى ظهور مجموعة أخرى هي **مجموعة العلماء**. ومع أن العلماء كانوا منذ نهاية القرن التاسع عشر، يتجاوبون مع الأحداث بدرجات متفاوتة، إلا أنهم كانوا يعينون من قبل فرنسا ولم تكن لهم هيئة تضمهم. أما العلماء الجدد فإن نشأة الأحزاب السياسية، وغيرها من العوامل الاجتماعية والفكرية، فرضت عليهم أن ينتظموا في مؤسسة لها نظام أساسي وأهداف محددة، فأسسوا **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين**، وذلك من أجل تفعيل مشروع الإصلاح الذي بدأت معالمه تتبلور.

كانت ثقافة مؤسسي الجمعية وأعضائها عربية إسلامية، متأثرة بحركة الإصلاح في المشرق العربي، وخاصة الحركة السلفية. وكان أعضاؤها قد تشربوا في شبابهم وسني تكونهم الفكري آراء جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وتلاميذهما. فقد تلقى أعضاء الجمعية الفاعلون تعليمهم خارج الجزائر في مراكز كانت تعج بأفكار الإصلاح والتجديد؛ فعبد الحميد بن باديس مثلاً درس في الزيتونة، ومرّ على الأزهر فأجيز منه، كما درس

(1) Lorna Hahn, **North Africa from Nationalism to Nationhood,** Public Affairs Press, 1960, P. 140.

محمد بشير الإبراهيمي في المدينة المنورة، وأقام في دمشق وجلس للتدريس في جامعها الأموي، ودرس الشيخ الطيب العقبي في الحجاز، ودرس المشايخ العيد والعمودي وأحمد توفيق المدني في الزيتونة. أما الشيخ الميلي فقد درس في كل من الزيتونة والأزهر. وقد كان لهذه الجمعية الأثر البالغ في تاريخ الجزائر وفي تكوين بن نبي الثقافي والفكري.

جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

استلهمت الجمعية أفكار المدرسة السلفية، وتبنت بالتحديد أفكار محمد عبده وتلاميذه، وقد تأسست الجمعية عام ١٩٣١م على أيدي مجموعة من العلماء الذين اجتمعوا من مختلف أنحاء الجزائر لينتخبوا عبد الحميد بن باديس في أول اجتماع لهم بنادي الترقي بالعاصمة(١).

ولد بن باديس (١٨٨٩ - ١٩٤٠م) في أسرة من الأعيان وصفها ألبرت حوراني بأنها الوحيدة تقريباً التي استطاعت أن تحتفظ بمستواها منذ العصور الوسطى(٢)، فهي أسرة عريقة تمتد جذورها إلى مؤسس الدولة الصنهاجية في القرن الحادي عشر الميلادي، المعز بن باديس الصنهاجي(٣). وقد أبدى نابليون الثالث نفسه تقديراً واعترافاً بمكانة هذه الأسرة وعراقتها، فمنح وسام الشرف لعميدها المسن المكي بن باديس(٤)،

(١) أحمد توفيق المدني: حياة كفاح، ٢/١ - ٩. ولمزيد من التفصيلات عن الجمعية، انظر: **مذكرات الشيخ محمد خير الدين**، مطبعة دحلب، الجزائر، ١٩٨٥م، ١/١٠٣ - ١٢٢.

(2) Albert Hourani, **Arabic Thought in the Liberal age**, London, N.y., Oxford University press, 1966, P.367.

(٣) محمود قاسم: **الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية**، دار المعارف، د. ت، ١٥.

(4) Ali Merad, Ibn Badis, **Commentateur du Coran**, Librarie Orientaliste, 1971, P. 24.

كما كان مصطفى بن باديس، والد عبد الحميد، رجلاً ذا نفوذ إبان فترة الاحتلال الفرنسي؛ مما مكّنه من مساعدة ابنه في تحقيق بعض أهدافه الإصلاحية، فأعانه على أن يصبح مدرّساً، وأن يصدر صحفاً[١]. درس بن باديس في مدارس تحفيظ القرآن بقسنطينة، ثم تلقّى دروساً على يد الشيخ حمدان الونيسي (١٨٥٦-١٩٢٠م)، قبل أن يسافر إلى الزيتونة ويتعلم على مشايخها وعلمائها من أمثال الشيخ محمد النخلي والشيخ محمد الطاهر بن عاشور، لمدة أربع سنوات (١٩٠٨ - ١٩١٢م). رحل بن باديس قبيل الحرب العالمية الأولى إلى المشرق العربي من أجل أداء فريضة الحج، ثم ذهب إلى المدينة المنورة ليلتقي بشيخه القديم حمدان الونيسي المجاور بالمدينة، وقد أخذ منه شيخه عهداً بألّا يعمل في أي منصب رسمي[٢]، وأن يتفرّغ للتعليم والدعوة، وهو الطريق الذي سلكه بن باديس حتى وفاته، معتمداً في ذلك على ثروة أبيه التي أغنته عن الكسب. وفي طريق عودته إلى وطنه مرّ بالقاهرة، والتقى بشيخ الأزهر سابقاً مفتي مصر الشيخ محمد بخيت (١٨٥٤ - ١٩٣٥م)[٣]، الذي منحه الإجازة العلمية.

بدأ بن باديس التدريس في الجامع الرئيس بمدينته قسنطينة والمسمَّى بـ (الجامع الأخضر)، لكنه ما لبث أن مُنع من التدريس بأمر من المفتي بن موهوب الذي ضايقه أن يحصل بن باديس على إذن خاص للدراسة في الزيتونة. وقد اعتبر مصطفى بن باديس - الوالد - ذلك إهانة شخصية له،

(١) كان والده مصطفى بن باديس عضواً في المجلس الأعلى للجزائر، وعضواً في مجلس العمل بقسنطينة.

(٢) مراد: **الإصلاح**، ٨٢، محمود قاسم: مرجع سابق، ١٦. وانظر كذلك: فهمي سعد: **حركة عبد الحميد بن باديس**، بيروت ١٩٨٣م، ٥٠.

(٣) الشيخ محمد بخيت: شغل منصب مفتي مصر من عام ١٩١٤م وحتى ١٩٢١م. درس بالأزهر ودرّس فيه، كان على علاقة بجمال الدين الأفغاني، لكنه عارض منهج محمد عبده في الإصلاح، وخاصة إصلاح الأزهر.

فسافر خصيصاً إلى الجزائر ليستصدر إذناً لابنه بالتدريس في مسجد العائلة المسمى بـ(جامع سيدي قموش)[١]. استمر بن باديس في مشروعه للتعليم العربي الذي أصبح يتسع، وفي عام ١٩١٧م حيث أنشأ قسماً للدراسة الثانوية في (جامع سيدي فتح الله)، ثم أضاف إلى منهجه - بعد عام واحد - اللغة الفرنسية، فكانت تلك هي المرة الأولى التي تدرس فيها هذه اللغة خارج المدارس الحكومية[٢]، وقد كان التعليم في مساجد قسنطينة قبل ذلك مقصوراً على الكبار؛ إذ يرسل الصغار إلى الكتاتيب، لكنّ بن باديس كان أول من وجه جهوده التعليمية للجيلين معاً في المساجد التي كان يشرف على التدريس فيها[٣]. كما تنبه بن باديس مبكراً إلى أهمية تعليم الفتيات، فأنشأ في عام ١٩١٨م أول مدرسة للبنات، ثم دعّم جهوده بتأسيس **جمعية التربية والتعليم** لتمويل مشروعاته التعليمية التي كان يعتمد فيها على دعم والده المالي[٤]، وقد انتشر تعليم العربية في أنحاء عدة من الجزائر بفضل جهود بن باديس ورفاقه حتى وصل إلى أنحاء نائية مثل الأغواط جنوباً، ووهران ومنطقة سان ديني فيها؛ أي في قلب أحياء المعمّرين. وبنهاية عام ١٩٣١م وصل عدد المدارس إلى عشرين[٥]، وارتفع العدد إلى ثلاثة أضعاف عام ١٩٣٥م، ثمّ وصل - بعد ثلاث سنوات - إلى مئة وخمسين مركزاً تعليمياً[٦]، وقد وصف أحمد

---

(1) Andre Dirik, **Abd al - Hamid ibn Badis (1889 - 1940): Ideology of Islamic Reformism and Leader of Algeria Nationalism,**

رسالة دكتوراه غير منشورة قدمت لمعهد الدراسات الإسلامية، جامعة ماجيل، كندا، ١٩٧١م، ١٦٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) عمار الطالبي: **آثار بن باديس**، ١١٤.

(٤) ديريك: ١٦٥.

(5) John Demis, "The Free School Phenomenon", **The International Journal of Middle East Studies,** n5, 1974, P. 441.

(٦) جاك بيرك: مرجع سابق، ٣٦١.

توفيق المدني جهود جمعية العلماء هذه بقوله: «أقدمت بجهودها الخاصة الضئيلة على إنشاء ما يزيد عن مئة وسبعين مدرسة يتراوح فصول المدرسة منها بين فصلين وسبعة، وقد تباهت الأمة، على فقرها المدقع، ببناء تلك المدارس تحت إشراف جمعية العلماء ورقابتها، فكان ما بلغت تكاليف بنائه خمسة عشر أو عشرين مليوناً من الفرنكات»(١).

ازدهر التعليم العربي الإسلامي في العشرينيات والثلاثينيات، وبشكل خاص بعد الحرب العالمية الثانية؛ ذلك أنّ الإدارة الفرنسية قد تغاضت عن جهود بن باديس ونشاطه، ثقة في أبيه ومراعاة له، ولكن عندما أصبحت تلك المدارس تحت إشراف جمعية العلماء، فقد أصبحت الإدارة الفرنسية في حالة من التوجس والحذر. وعلى حرص الجمعية على تجنب الخوض في السياسة والتركيز على التعليم والتربية، فقد وضع الفرنسيون مدارسها تحت المراقبة المستمرة منذ عام ١٩٣٣م؛ ذلك أنهم لم يعتبروها مراكز للتعليم، وإنما اعتبروها مؤسسات ذات نشاط سياسي؛ مصنفين ذلك النشاط بأنه عدائي ومتعصب، مستشهدين بالشعارات والأناشيد التي كان يرددها الطلاب والمدرسون في أثناء تجمعاتهم، كما أثارهم شعار الجمعية الذي وضعه بن باديس نفسه: (**الإسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر وطننا**)، كما أثارت حفيظتهم أبيات بن باديس الشهيرة التي كان ينشدها الصغار والكبار في كل المناسبات والتي تقول:

شعب الجزائر مسلم   وإلى العروبة ينتسب
من قال حاد عن أصله   أو قال مات فقد كذب
يا نشء أنت رجاؤنا   وبك الصباح قد اقترب
خذ للحياة سلاحها   وخض الخطوب ولا تهب

---

(١) المدني: **هذه هي الجزائر**، ١٤٤ - ١٤٥.

وأذق نفوس الظالمين السمَّ يُمزج بالرهب
واقلع جذور الخائنين فمنهم كل العطب
واهزز نفوس الجامدين فلربما تحيي الخشب

شعرت الإدارة الفرنسية، في مرحلة ما، بأن هذه المدارس قد بدأت تكثر وتقوى، وأنها قد أصبحت تهدد سلطتها. عندئذ تدخلت من أجل تقليص نشاطاتها فأقفلت عدداً منها بدعوى أنها «أبنية غير مناسبة، وغير صحية وخطيرة»(١). ومع ذلك فقد استمرت الجهود التعليمية على يد الإصلاحيين تدعمها يقظة وطنية شاملة مكنت الجمعية من بناء المدارس بجهد ذاتي ومن تبرعات الأهالي، فزاد الاهتمام بتعليم البنين والبنات، بل إرسالهم إلى الخارج للدراسة العليا بعد تخرجهم، وكان العلماء قد دخلوا بذلك - أرادوا أم لم يريدوا - في منافسة مع المدارس الفرنسية العصرية، ومع المدارس التقليدية المتواضعة، فبينما كان تلاميذ المدارس القرآنية مثلاً يجلسون على الأرض، ويكتبون على ألواح من الخشب، كان تلاميذ مدارس جمعية العلماء يجلسون على المقاعد، ويكتبون على الكراسات(٢).

وهب بن باديس حياته للنهوض ببلاده تربوياً وثقافياً ودينياً، وكان ينتسب، باعتباره شخصاً ورئيساً لجمعية العلماء الجزائريين، إلى أولئك الرجال الذين آمنوا بأفكار محمد عبده وحاولوا تطبيقها في بلاد المغرب(٣)، مازجاً السمات والخصائص المحلية في حركة إصلاحية إسلامية فريدة؛ ذلك أن الآثار الثقافية والتاريخية التي نتجت عن قرن

---

(١) مراد: الإصلاح، ٣٣٩ - ٣٤٠.
(٢) هيجوي: "التعليم العربي"، ١٥٥.
(٣) جاك بيرك: مرجع سابق، ٢٢٨.

كامل من الاحتلال، جعلت بن باديس مع إيمانه بالسلفية والأفكار الإصلاحية المنتشرة في المشرق، يكوّن رؤية خاصة به تأخذ في الاعتبار المعطيات المحلية، بشكل جعل حركة الإصلاح الجزائري ملائمة لظروفها، ومنسجمة مع خصوصية الجزائر التاريخية، وهو ما يتفق مع ما ذهب إليه بن نبي في مذكراته من أن المكونات المحلية في حركة الإصلاح الجزائري كانت غالبة، مع كل تأثرها بحركة الإصلاح المشرقية.

كان بن باديس مضطراً إلى مواجهة عدة تحديات؛ فمهمته الأولى كانت معالجة المشاكل التي يعاني منها مجتمعه؛ وهو التحدي الذي وجه إليه مجهوداته الدائبة في مجال التعليم والتوعية والإحياء، أما مهمته العظمى الثانية فكانت متمثلة في حملته القوية ضد فئة من الحركة الصوفية التي تحالف أعضاؤها مع بعض العلماء الآخرين، فأسسوا منظمة منافسة ومناوئة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين أطلقوا عليها اسم جمعية علماء السنة. وقد قوي الصراع بين العلماء والطرقيين - كما يسمونهم - وذلك بتشجيع من الفرنسيين وبإشرافهم، وكما لاحظ المستشرق جاك بيرك فلقد استعملت الإدارة الفرنسية الطرقيين ضد العلماء، فمنعت الخطابة الحرة في المساجد، وعارضت التعليم، وشجعت الجمعيات المعادية، وخنقت الصحافة المعارضة إلى أبعد مدى، وحرّكت أجهزة الشرطة للعمل[1]، وهو ما جعل حركة الإصلاح الجزائري تقف في مواجهة تحديات عديدة على مختلف الأصعدة، ومثلما شرح كارل براون:

«لقد واجه الإصلاح الإسلامي في شمال إفريقيا مشكلات مزدوجة، فقد كان عليه أولاً أن يكسب (المعركة الداخلية) للحصول على ثقة جماعة المسلمين، ثم عليه أن يستجمع طاقة تلك الجماعة في قوة فاعلة، وعندها

(١) المرجع السابق: ٧٦.

فقط يستطيع أن يلتفت إلى (المعركة الخارجية) ليحقق التحرر من القوة الغاشمة غير المسلمة، المتمثلة في الاستعمار الغربي»[١].

استخدم بن باديس ورفاقه وسائل متعددة لتحقيق هدفهم الإصلاحي؛ ففي عام ١٩٢٥م؛ أي قبل تأسيس الجمعية، أصدر صحيفته الأولى **المنتقد**، التي كانت تصدر أسبوعياً. وكانت الصحافة أجدى الوسائل التي استعملها بن باديس في محاولاته لتأهيل المجتمع الجزائري وتحفيزه، وكان القصد من اختيار عنوان **المنتقد** توصيل رسالة إلى الطرفيين يتحدى فيها شعارهم الذي تبنوه وهو «اعتقد ولا تنتقد»[٢]، وكان هذا التحدي هو التجربة التي صهرت بن باديس وحركة العلماء الإصلاحية، وأهلتهم للقيام بدورهم وتنويع وسائلهم وتعزيز منهجهم الفكري بثوابت الإسلام النقي.

وفي العام نفسه أسس بن باديس داراً للطباعة أسماها **المطبعة الجزائرية الإسلامية**، سهّلت إنجاز أعماله الثقافية والتعلمية، كما سهلت له إصدار الصحف تباعاً؛ فبعد أن أوقفت الحكومة جريدته **المنتقد** أصدر بعدها مباشرة **الشهاب** التي عمّرت طويلاً وكان لها دور مميز في تاريخ الجزائر الثقافي، وخاصة في الثلاثينيات. كانت الصحيفة في البداية جريدة أسبوعية، ثم تحولت عام ١٩٢٩م إلى مجلة شهرية[٣] شعارها (لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها). وقد أمر بن باديس بإيقاف **الشهاب** عام ١٩٣٩م؛ أي قبل وفاته بقليل، وقد كانت منبره الخاص للتعبير عن أفكاره ومبادئه، وكان يتحمّل مسؤولياتها وحده عندما لا يقبل أحد ذلك؛ فعندما كانت فرنسا تستعد للاحتفال الضخم

---

(1) Leon Carl Brown, "The Islamic Reformist Movement in North Africa", **Journal of Modern African Studies,** March 1947.

(٢) محمد الميلي: **بن باديس وعروبة الجزائر**، بيروت، ١٩٧٣م، ١٢.

(٣) عمار طالبي: **الآثار**، ٨٥.

بالعيد المئوي لاحتلال الجزائر وإدماجها، طلب بن باديس من جمعية العلماء المسلمين أن توجه عبر صحافتها دعوة إلى الشعب الجزائري لمقاطعة تلك الاحتفالات، لكنّ الهيئة المسؤولة في الجمعية رفضت هذا الطلب، فما كان من بن باديس إلا أن كتب تلك الدعوة ونشرها في الشهاب متحملاً مسؤوليتها. ومع أن الصحيفة كانت لسان حال بن باديس شخصياً، فإن زملاءه الإصلاحيين كانوا يسهمون في كتابة موضوعاتها. وفي عام ١٩٣٣م أصدرت جمعية العلماء صحفها الخاصة: السنة والشريعة والصراط[١]، وبعد ذلك بعامين أصدرت صحيفة البصائر التي استمرت في الصدور إلى ما قبل الحرب العالمية الثانية؛ حين توقفت لتعود عام ١٩٤٧م كأقوى ما تكون. وحينما توفي بن باديس حمل الراية من بعده محمد البشير الإبراهيمي (١٨٨٩-١٩٦٥م) الذي أبدع في تدبيج افتتاحيات الصحيفة وموضوعاتها الرئيسة، مؤسساً بذلك مدرسة راقية في النثر الأدبي الجزائري خاصة، والعربي عامة. وقد واصلت الصحيفة دورها الثقافي والصحفي حتى عام ١٩٥٦م[٢]؛ أي بعد اندلاع الثورة بعامين.

قاد عبد الحميد بن باديس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في مهامها الإصلاحية المتعددة من النقد الاجتماعي والتخطيط التربوي والتصحيح العقيدي، إلى القيادة الوطنية والفاعلية السياسية. ومع أن جمعية العلماء قد اعترفت بالوجود الفرنسي بصفته أمراً واقعاً، فإنها كانت تؤكد في جميع أدبياتها على استقلالية هوية الجزائريين وتميزها[٣]،

(١) مراد: **الإصلاح**، ١٤٩.
(٢) طالبي: **الآثار**، ٨٧ - ٨٨.
(٣) في معظم أدبيات الجمعية التي صدرت في العشرينيات والثلاثينيات لم يظهر مفهوم الجزائر المستقلة، ولكن مع اعتراف جمعية العلماء بعد ذلك باحتلال فرنسا للجزائر، وكون بلادهم تابعة لفرنسا ومحتلة من قبلها، فقد هاجمت =

كما كانت جهودها موجهة لإثبات ذلك وترسيخه، ومع ادعاء العلماء بأن جمعيتهم ليست حزباً سياسياً، فإن الجمعية قد تعاملت مع السلطة الفرنسية على مستويات عدة، وكانت في كل مناسبة تحرص على التأكيد على أن الجزائريين هم أولاً وقبل كل شئ مسلمون عرب.

وعندما اشتركت **جمعية العلماء في المؤتمر الجزائري الإسلامي** عام ١٩٣٦م وانضمت إلى الوفد الذي سافر إلى باريس، كان هدفها تحقيق أغراضها الإصلاحية، وهو ما دفعها إلى التحالف مع الأحزاب السياسية الجزائرية لرفع مطالب الجزائريين الوطنية إلى الحكومة الفرنسية الجديدة التي شكلتها **الجبهة الشعبية**. وقد تركزت مطالب جمعية العلماء في الاعتراف بالعربية لغةً ثانية، وإيقاف تدخل الجهات الرسمية في كل ما يتعلق بالإسلام، ورفع الرقابة الصارمة عن الصحافة وعدم التضييق عليها أسوة بالصحافة الفرنسية، ثم منح الحرية للتعليم العربي والإسلامي(١). وقد استدعى ذلك أن يتعامل العلماء مع الأحزاب السياسية بتوجهاتها المختلفة، حتى تلك التي تقبل بفكرة الاندماج وتنكر وجود أمة جزائرية(٢). وقد رأى بعض الدارسين أن اشتراك العلماء مع الاندماجيين كان من سوء حظ الجمعية، وبالفعل فقد صدم اشتراك الجمعية في الوفد، وسفر بن باديس شخصياً إلى باريس، مالكَ بن نبي الذي كان على صلة روحية بحركة الإصلاح عامة، وبقائدها بن باديس خاصة، وقد انتقد بن نبي هذه الخطوة من قبل العلماء في مذكراته وفي عدد من كتاباته، مما سنتعرض له لاحقاً.

= الاستعمار بأقوى لهجة وأعنفها، وعملت على التركيز على فكرة الجزائر العربية المسلمة، ذات الثقافة والتراث والحضارة المختلفة عما تمثله فرنسا.

(١) للاطلاع على مطالب المؤتمر انظر: أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية (١٩٣٠- ١٩٤٥م)، جامعة الدول العربية، ٣/ ٢٧٧ - ٢٧٨.

(2) Clement Henry Moore, North Africa, Little Brown and Company, Boston, P. 82.

لقد توفي بن باديس في مرحلة مبكرة من عمره ومن عمر الإصلاح الجزائري، ولكنه استطاع بشخصيته الفذة، ونشاطه المتواصل أن يؤدي دوراً عظيماً في النهضة الجزائرية، كما واصلت الدور نفسه **جمعية العلماء**؛ فكان لهما تأثير كبير في الحركة الوطنية الجزائرية التي خاض الشعب معها ملحمة التحرير، تلك الصفحة الرائعة في تاريخ الأمة الحديث.

في وسط هذه البيئة، وخلال هذا العصر وبتأثير هذه العوامل المتشابكة نمت وتطورت شخصية مالك بن نبي الذي تلقى جزءاً من تعليمه في سني تكونه المبكّر في مدينة قسنطينة، التي رعت وألهمت عبد الحميد بن باديس وحركته الإصلاحية، وجمعّيته للعلماء المسلمين؛ ولذلك لم يكن غريباً أن يصبح الإصلاح المدرسة التي ظل بن نبي ينتمي إليها، على الأقل حتى عام ١٩٣٦م؛ وكانت إرهاصات الوعي بالذات الحضارية واليقظة الفكرية والاجتماعية والسياسية التي كانت تأخذ مداها في الجزائر، هي الخيوط التي نسجت شخصية بن نبي، فكان وهو يعيش في بلد مستعمر، ويتعلم في معاهد استعمارية، يدرك تماماً تميزه وتميّز هويته؛ ولهذا فقد كان الحفاظ على تلك الهوية وتحسس أبعادها وإثراء روافدها عملية فكرية وثقافية عاشها بن نبي في بداية شبابه، وقطف ثمارها في سني نضجه، بل رافقته طوال مراحل حياته التي سنلقي الضوء على بعض جوانبها في الفصل اللاحق.

•

الفصل الثالث

مالك بن نبي
(١٩٠٥-١٩٧٣م)

إن رسم صورة مفصلة لحياة مالك بن نبي قد يكون مهمة صعبة لأنها تعتمد على مصادر محدودة العدد والتوثيق، وأهم مصدر لذلك هو سيرته الذاتية مذكرات شاهد القرن بجزأيها، والتي قُدّمت للقارئ في صورة أدبية؛ حيث زعم بن نبي في المقدمة أن شخصاً مجهولاً قد وضع تحت قدميه حزمة من الأوراق، حين كان يسجد للصلاة في أحد مساجد قسنطينة[١]، وأنه عندما اطلع على تلك الأوراق وجدها تحكي قصة شخص ولد في الزمان والمكان اللذين ولد فيهما بن نبي، متخذاً مدخلاً أدبياً استعمل فيه شخصية أخرى أسماها (الصدّيق) قناعاً يمكّنه من «أن يخاطب القارئ من وراء حجاب»[٢].

ومن الواضح أن سيرة الصدّيق هي في حقيقتها سيرة بن نبي نفسه، وذلك لتطابق عدد من المعلومات كزمن المولد ومكانه، وكالدراسة،

---

(١) انظر: مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، المقدمة في الجزأين: الطفل والطالب، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٩م، ٥ - ٧.

(٢) المصدر السابق: الجزء الأول، الطفل، ترجمة مروان قنواتي، ٧.

والزواج الأول، والعلاقة مع حركة الإصلاح الجزائرية وعلمائها وخاصة بن باديس، وغير ذلك كثير، بالإضافة إلى أنه كان يُدعى بين أهله باسم الصدّيق بدلاً من مالك(١).

ولعلنا نستطيع أن نفهم أسباب تستر بن نبي وراء الشخصية القناع؛ فبالإضافة إلى حرصه على استخدام الأسلوب الأدبي الملائم للسرد القصصي، فإن بإمكاننا أن نجد سببين آخرين، على الأقل، لهذا التستر: الأول أن بن نبي ربما كان يتحاشى النظرة السائدة في المجتمع العربي للكتابة عن الذات، بوصفها نوعاً من إبراز النفس، وربما الغرور(٢)، ونتيجة لذلك فإن الشخصيات المتميزة نادراً ما تقدّر في أثناء حياتها، ولا تكتسب إنجازاتها أهمية إلّا بعد وفاتها، كما لاحظ ذلك أحد الأدباء حين أشار إلى: «إننا شعب يحب الموتى ولا نرى فضائل الأحياء حتى يستقروا في سر أعماق الأرض»(٣). والسبب الثاني أن بن نبي لم يكن حريصاً على لفت الانتباه إلى شخصه، وإنما كان مهموماً بأفكار ورؤى معينة أراد أن يبرزها، فعالم الأفكار عنده أكثر أهمية من عالم الأشخاص؛ ولذلك فقد قدّم للقارئ مذكراته (من وراء حجاب).

---

(١) حديث مع تلميذه وصديقه الليبي الدكتور محمد رفعت الفنيّش.

(٢) ومع هذا فقد نشر بعض الكتاب العرب سيرهم الذاتية ومذكراتهم ويومياتهم قبل بن نبي وبعده. نذكر على سبيل المثال: **مذكراتي في السياسة المصرية** للدكتور محمد حسين هيكل (١٨٨٨ - ١٩٥٦م) وهو في جزأين، **وكلمات للتاريخ**، **وكنت رئيساً لمصر** لمحمد نجيب (ت ١٩٨٥م). كذلك فقد كتب كل من عبد اللطيف البغدادي وأنور السادات سيرتيهما الذاتيتين، ومن بين الأدباء كتب طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣م) **الأيام** في جزأين، وأحمد أمين (١٨٨٦-١٩٥٤م) **صفحات من حياتي**، وغير هؤلاء كثير.

(٣) يوسف السباعي: **أرض النفاق**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٤٩م، ٦.

اعتمد بن نبي في سيرته الذاتية على ذاكرته بدرجة كبيرة، فمن خلالها قام بترتيب الأحداث والأشخاص الذين أثروا في حياته وتقييمهم، وكذلك إعادة اكتشاف الملابسات والظروف التي مرّ بها وفهمها، مستعملاً أساليب أدبية مساعدة مثل الإضاءة الخلفية والخداع وتيار الوعي (Flashback - Allusion - Stream of Consciousness) فمن المعروف أنه قد بدأ حياته أديباً، وكان أول عمل نشره هو رواية بالفرنسية لم تترجم بعنوان (لبيك)[١]، وقد شهد له الكثيرون بتمكنه الفائق من الفرنسية التي كان يتقنها كأبلغ أبنائها، حتى إنه قد استحدث مصطلحاً منحوتاً تبنته الأكاديمية الفرنسية بمعنى مدّعي الفكر والثقافة[٢] (Intellectomomann) ويجد قارئ المذكرات فروقاً واضحة بينها وبين سيرة مواطنه ومعاصره أحمد توفيق المدني مثلاً؛ الذي استعمل في **حياة كفاح** الوثائق والصور والرسائل والإحالات المختلفة[٣]، إذ ساندته الحاسة التاريخية فاعتمد على الوقائع المفصّلة في شهادته على الواقع. ويرجع ذلك إلى كون المدني مؤرخاً وسياسياً وناشطاً ثقافياً وليس مفكراً فيلسوفاً يعنى بالتنظير والتحليل مثل بن نبي، أما **المذكرات** فتغلب عليها العاطفة الشخصية والآراء الخاصة والميول الذاتية، وهو ما لا يعيبها بوصفها سيرة ذاتية. وتعد **المذكرات** بجزأيها أحد الأعمال القليلة التي تصور التغيرات الحاسمة التي شهدتها مختلف مناحي الحياة الجزائرية في النصف الأول من القرن العشرين، ومن خلال هذه **المذكرات** سنحاول رسم صورة عن حياة كاتبنا.

---

(١) نُشرت مترجمة إلى العربية في دار الفكر عام ٢٠٠٩م بعنوان **لبيك حج الفقراء**، بترجمة د. زيدان خوليف (الناشر).

(٢) حديث شخصي مع د. عبد الصبور شاهين الذي ترجم عدداً من كتب بن نبي، بمدينة شيكاغو، أمريكة في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٦م.

(٣) الكتاب من منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر وهو في ثلاثة أجزاء.

الطفولة

وُلد بن نبي في اليوم الأول من تشرين الثاني/ نوفمبر، عام ١٩٠٥م، في مدينة قسنطينة بالجزائر، وكان الابن الوحيد لوالدين معسورين، وأخاً لثلاث شقيقات. لم تكن طفولته تختلف عن طفولة الذين ينتمون إلى جيله وبيئته، عدا كونه قد عاش منذ سن مبكرة مع خال أمه وزوجته العاقرين اللذين تبنياه، ولم يلتحق بن نبي بأسرته الأصلية حتى عندما انتقلت إلى تبسة إلّا بعد أن توفي الخال، وصارت زوجته أرملة معدمة[(١)]، ولم يبرر بن نبي قصة تبنيه، خاصة أن أسرته لم يكن لها من الأبناء سوى أربعة، ومن الذكور إلّاه. كان والد مالك خريج المدرسة الرسمية التي كانت تدرس باللغتين؛ العربية والفرنسية[(٢)]، وإليه يعود الفضل في تشجيع ابنه على الدراسة في فرنسا، وتزويده بالمال لعدة سنوات مع ظروفه الصعبة. وكانت علاقة مالك الطفل بجدته لأمه متميّزة، فقد كانت الحاجة زليخة - التي عمرت لأكثر من قرن - بارعة في سرد الحكايات، وفي الاستيلاء على وجدان أحفادها وخيالهم؛ إذ كانت الدهشة والمتعة تتملكهم، وكان مالك يعتبر تحلقهم حولها وتعلقهم بسردها للحكايات حلقة تعليمية[(٣)]، مؤكداً أن ضميره قد تشكّل خاصة في هذه المدرسة[(٤)]، وعن طريقها ارتسمت في وجدانه تفاصيل أهوال الاستعمار والهجرة القسرية من الوطن. ولقد هاجر جده لأبيه مع الجماعات التي أفزعها قانون التجنيد الإجباري عام ١٩٠٨م، واستقر في ليبيا، ولم يصحبه والد مالك وإنما بقي في الجزائر وانتقل مع أهل زوجته إلى تبسة معانياً من البطالة والحاجة؛

---

(١) بن نبي: **المذكرات**، ج١، ١٦.

(٢) السابق: ٢٥.

(٣) السابق: ١٦.

(٤) السابق: ١١.

مما اضطر الأم إلى أن تعمل خياطة[١]، وعلى ظروف الأسرة المادية، وعدم قدرتها على دفع رسوم الكتاب الزهيدة؛ فقد حرصت على إرسال ابنها إلى الكُتاب حتى اضطرت ذات مرة إلى تقديم سريرها الخشبي للفقيه مقابل تلك الرسوم[٢].

عندما اشتعلت الحرب العالمية الأولى كان مالك قد بلغ التاسعة من عمره، وقد عانت أسرته وأهل بلده من صعوبة الحياة مما دفع أسرته إلى إرساله مرة أخرى إلى مدينة قسنطينة ليعيش مع زوجة خال أمه التي تبنته سابقاً، وليكمل دراسته هناك. ويصف التغيرات العميقة التي أصابت المجتمع آنذاك، وصدمة جده عندما ترك ابنه الثوب الجزائري التقليدي وارتدى اللباس الإفرنجي، وهو ما جعل الجد يخلص إلى «أن النظام الاقتصادي قد بدأ يغيّر النظام الثقافي من كل الوجوه»[٣]. وفي المرحلة الابتدائية يذكر بن نبي أن نجاحه فيها لم يسلم من التمييز العنصري، فمع أنه حصل على أعلى الدرجات طوال السنة الأخيرة من دراسته الابتدائية، فإنه لم يمنح الأولوية التي يستحقها على طلاب فصله، بل منحت لزميله الفرنسي[٤].

الشباب

التحق بن نبي في عام ١٩٢١م بمدرسة قسنطينة الثانوية التي تحولت فيما بعد إلى ما سمي **بالمدرسة الفرنسية الإسلامية**، التي أنشئت أصلاً لتزويد الإدارة الفرنسية بطبقة من الموظفين - التكنوقراط - وكانت

(١) السابق: ١٧.

(٢) السابق.

(٣) السابق: ٤٤.

(٤) السابق: ٥٩ - ٦٠.

الدراسة فيها باللغتين الفرنسية والعربية، وقد أشار بن نبي في مذكراته إلى انسجامه الكامل مع مسيو مارتن الذي كان يدرّس الفرنسية وآدابها بطريقة غرست فيه حب القراءة ونمت ذائقته الأدبية والبلاغية(١)؛ ولذلك انكب بن نبي على الأدب فقرأ روايات جوليس فيرن(٢)، وبيير لوتي(٣)، وكلود فارير(٤)، ومن الكتب التي غذت اهتماماته الفكرية كتابا **كيف تفكر** لجون ديوي(٥)، **والتاريخ الاجتماعي للبشرية** لكور تلمونت. كما انخرط بن نبي في تلك المرحلة في حلقات الشيخ مولود بن موهوب، الذي كان يدرّس الفلسفة والعلوم الدينية بالمدرسة الفرنسية الإسلامية قبل توليه الإفتاء، وكان سيدعو إلى الإصلاح الديني والاجتماعي، وإلى التقدم وتحصيل العلوم الحديثة والأفكار الأوربية(٦).

دأب بن نبي في مطلع شبابه على حضور الحلقات العلمية التي كانت تعقد في الجامع الكبير بقسنطينة، وتلقّى علوم العربية على يد الشيخ

---

(١) السابق: ٧١.

(٢) جوليس فيرن (١٨٢٨ - ١٩٠٥م): مؤلف مغامرات منسوجة على منوال الخيال العلمي. وقد كان لها أثر في انتشار بعض الحقائق العلمية في تلك المرحلة.

(٣) بيير لوتي (١٨٥٠ - ١٩٢٣م): روائي فرنسي كتب بعض روائع أدب الرحلات. كانت معظم رواياته رومانسية تصور مغامرات عاطفية جرت في بيئات شرقية أو استوائية، ومن أشهرها رواية أزياد (AZIYADE) التي جرت أحداثها في القسطنطينية عام ١٨٧٩م. وكان لوتي على علاقة مع السياسي المصري مصطفى كامل الذي شجعه على زيارة الشرق الأوسط والكتابة عنه.

(٤) كلود فارير: روائي فرنسي عُرف بتميّز أسلوبه الأدبي.

(٥) جون ديوي (١٨٥٩ - ١٩٥٢م): فيلسوف اجتماعي وتربوي، أحد روّاد المدرسة النفعية، درّس في عدة جامعات أمريكية، كان آخرها جامعة كولومبيا التي درس فيها من عام ١٩٠٤م إلى عام ١٩٣٠م، حين تقاعد.

(٦) أبو القاسم سعد الله: **الحركة الوطنية الجزائرية**، المنظّمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، ١٩٧٧م، ٢/ ١٦٥.

عبد المجيد الذي ترك أثراً في نفسه وفكره بما كان يتميز به من نظرات نقدية للواقع الجزائري؛ إذ كان ينتقد الطرقيين، ويهاجم ممارسات السلطة الاستعمارية في البلاد(١).

وبفضل تلك الدروس أصبح بن نبي قادراً على تذوق الشعر الجاهلي والأموي والعباسي وتقديره، وقد قال: «استطعت بفضل الشروح حول النصوص أن أقدّر وأفهم العبقرية الشعرية الجاهلية، وأولئك الشعراء من بني أمية والعباس، وقد استرعى اهتمامي امرؤ القيس، ولذّ لي سماع الشنفرى، واسترسل لي عنترة في أحلام البطولات، أما الفرزدق والأخطل وأبو نواس فقد مارس كل منهم إغراءه في نفسي»(٢). وإلى جانب ذلك اتصل بن نبي بالأدب الحديث، فعرف شعر المهجر وقرأ لجبران وأبي ماضي، كما أعجب بشعر حافظ إبراهيم والرصافي، وبأسلوب المنفلوطي وخاصة في كتابيه **النظرات والعبرات**(٣).

لكنّ بن نبي كان في الحقيقة أكثر ميلاً إلى القراءة بالفرنسية، فلقد برع أساتذته الفرنسيون وخاصة مسيو بوبريتي في توجيهه نحو القراءة الحرة التي فتحت له آفاقاً جديدة في الأدب والفكر، وقد استفاد في أثناء ذلك من المنهجية الغربية بما فيها من تمحيص علمي وأسلوب تحليلي وتفكير نقدي، وقد تزاوج ذلك مع دروس علماء أجلاء وحلقات علم تعتمد على العقل والمنطق، وعلى تراث علمي يتصل بحضارة أصيلة، فاستمد بن نبي من هذين التيارين توازنه الفكري، وانفتاحه الثقافي، وانتماءه الحضاري، وكل ما غذى توجهه بعدئذ.

قرأ بن نبي لكبار الكتاب الفرنسيين من أمثال لوتي، وفارير،

---

(١) **المذكرات**: ١١٠.

(٢) السابق: ٦٨.

(٣) السابق.

ولامارتين، وشاتوبريان، الذين غرسوا في نفسه حب الشرق. وكانت الفرنسية أيضاً وسيلته لمعرفة قضايا مهمة في الفكر الإسلامي، فلقد كان لكتب فرنسية كثيرة أثرها في تكوينه الفكري، مثل كتاب **الإفلاس الأخلاقي للسياسة الغربية في الشرق** لمؤلفه التركي أحمد رضا[١]، وكتاب **ظل الإسلام الوارف** لكاتبته الفرنسية إيزابيل إيبرهارت[٢] وكذلك **رسالة التوحيد** التي ألفها محمد عبده وترجمها إلى الفرنسية الشيخ مصطفى عبد الرازق بالاشتراك مع أحد المستشرقين[٣].

---

(١) أحمد رضا (١٨٥٩ - ١٩٣٠م): كان من أعضاء **تركيا الفتاة** البارزين. ولد في إسطنبول ودرس فيها ثم في باريس حيث تأثر ببيير لافاييت تلميذ أوجست كونت رائد المذهب الوضعي. وفي باريس أصدر صحيفة ميسفيريت (Mesveret) التي هاجم فيها سياسة السلطان عبد الحميد. وقد حاول السلطان عن طريق بعض القنوات الدبلوماسية محاربة هذه الصحيفة وقمعها. وقد عاد أحمد رضا إلى القسطنطينية بعد إرجاع السلطان للدستور عام ١٨٧٦م، وأصبح رئيس مجلس النواب التركي فيما بعد. وقد ترجم **الإفلاس الأخلاقي** إلى العربية تحت عنوان **الخيبة الأدبية للسياسة الغربية في الشرق** محمد بورقيبة ومحمد الصادق الزمرلي ومحمد العروسي المطوي، ونشرته دار أبي سلامة بتونس. أصدر أحمد رضا كتابين آخرين هما: **أزمة الشرق: أسبابها وعلاجاتها** عام ١٩١٠م، **والتسامح الإسلامي** عام ١٩١١م.

(٢) إيزابيل إيبرهارت (١٨٧٧ - ١٩٠٤م): شخصية نسائية فريدة وغريبة. ولدت في جينيف من أرومة روسية، درست وأتقنت عدة لغات من بينها العربية، وقد اعتنقت الإسلام وتزوجت من جزائري، وعاشت في الصحراء؛ نظراً لعشقها الرومانسي للشرق والحياة الشرقية. لها عدة مقالات بالفرنسية في الصحف الجزائرية، منها صحيفة الأخبار. الكتاب الذي ذكرهُ بن نبي كتبته إيزابيل بالاشتراك مع فيكتور باروكان ونشر في باريس عام ١٩٠٥م.

(٣) مصطفى عبد الرازق (١٨٨٦ - ١٩٤٧م): هو الأخ الأكبر للشيخ علي عبد الرازق. ترجم كتاب **رسالة التوحيد** لمحمد عبده مع برنارد ميتشل عام ١٩٢٥م. وقد أضاف المترجمان للكتاب عنواناً جانبياً هو **استعراض لدين الإسلام** - **Expose de la religion Islam**. كان عبد الرازق تلميذاً بالأزهر، درس =

أصبحت التغيرات الاجتماعية والثقافية التي طرأت على الحياة في كل من تبسة وقسنطينة تتزايد، ولاحظها بن نبي في أثناء تنقله بين المدينتين للدراسة أو لقضاء العطلة المدرسية مع الأهل، فأثار انتباهه ظهور أفكار جديدة بين الناس إثر عودة بعض العلماء إلى البلاد بعد تخرجهم - أمثال الشيخ العربي التبسي - مما أدى إلى تفعيل دور المسجد في حياة المجتمع؛ حيث صار مركزاً جامعاً وبؤرة جاذبة للعديد من الشباب رواد المقاهي[١]، كما لاحظ ازدياد عدد الأوربيين في تبسة؛ مما أشاع النمط الغربي في المظهر والمسلك، وهو ما دفع الشيخ سليمان إلى تنبيه الناس في دروسه بالمسجد إلى العديد من المظاهر السلبية التي بدأت تغزو حياتهم.

وخارج المدرسة والمسجد كان بن نبي يمارس نشاطه الاجتماعي والثقافي في مقهى بن يمينة الذي اعتاد أن يلتقي فيه مع أصدقائه للحديث عن مختلف القضايا، وما لبث هذا المقهى أن أصبح مركزاً لحلقة تثقيفية بدأت بمجموعة من الطلاب وبعض مريدي الشيخ عبد الحميد بن باديس؛ مما أحدث تفاعلاً بين تيارين رئيسين هما: تيار المحافظين وتيار المجددين، أو بين ذوي الثقافتين - العربية والفرنسية - وبين ذوي الثقافة الأصلية؛ حيث كان نقاشهم الذي مس مختلف القضايا «المقدمة التاريخية إن لم تكن الرسمية لما أصبح فيما بعد الحركة الإصلاحية والحركة الوطنية»[٢]، وقد وجد بن نبي نفسه بعد ذلك منتمياً إلى تيار واحد هو تيار الإصلاح[٣]، الذي قاده بن باديس،

= على محمد عبده وآخرين ثم سافر إلى باريس وليون لمواصلة الدراسة. أصبح في عام ١٩٣٨م وزيراً للأوقاف، ثم رئيساً للأزهر عام ١٩٤٥م.

(١) بن نبي: **المذكرات**، الجزء الأول، ١٣٤. وربما عنى بذلك عودة الشيخ العربي التبسي إلى مدينته تبسة، ونشاطه بصفته مدرساً، وكاتباً، وعالماً.

(٢) السابق: ١٣٦.

(٣) السابق: ١٤٦.

وجعل من قسنطينة مركزاً للنشاط الثقافي والاجتماعي في العشرينيات من القرن الماضي.

وفي هذه المرحلة، كانت الصحف إحدى وسائل بن نبي للاطلاع على واقع وطنه والعالم، وكانت جريدة **الإقدام** التي أصدرها الأمير خالد الجزائري - الذي أصبح قدوة لشباب عصره - إحدى مصادر الثقافة الوطنية والسياسية التي استقى منها بن نبي، والتي قال عنها: «فالإقدام وضعت في فكري الحدود السياسية العميقة، فكانت تكشف عمليات استغلال الفلاح الجزائري (...) وتفضح رجعية الإدارة المستعمرة وسوء استغلالها للسلطة، فالأرقام التي كانت تنشرها عن مساحة الأراضي الممنوحة للمستعمرين، وعن عدد الأولاد الجزائريين الذين لا يذهبون إلى المدارس تثيرنا وتوجهنا»[١].

كما كان يتابع **الشهاب** الباديسية، و**صدى الصحراء** لمحررها الشيخ الطيب العقبي، و**العصر الجديد** التونسية التي كان يقبل عليها القراء لاهتمامها بقضايا تشمل العالم الإسلامي وأخباره، على عكس **الزهراء** التي كانت مقتصرة على الشؤون التونسية. كما كان يتابع الصحف الفرنسية مثل صحيفة فكتور سبلمان **الصراع الاجتماعي**.

كانت هذه العوامل على اختلافها وتنوعها هي الخيوط التي بدأت تنسج شخصية بن نبي في العقدين الثاني والثالث من عمره، وهو ما جعله واعياً بالتشكلات الجديدة في مجتمعه الجزائري المتحول من التقليدية المستقرة إلى أنماط غير مستقرة أملتها نتائج الحرب العالمية الأولى والاستعمار الفرنسي بكل مساوئه، ولذلك كانت **مذكرات شاهد القرن** سجلاً نابضاً - في المستوى الأدبي والتاريخي - بما تُصورهُ من تغيرات اجتماعية وثقافية واقتصادية، أدت إلى تفكك المجتمع الجزائري وهو

---

(١) السابق: ٩٣.

ما عانى منه بن نبي شخصياً؛ إذ واجهت أسرته الفقر وفقد جده أمواله وأملاكه، وظهرت مشاكل الهجرة من مدينة إلى أخرى، ومن الجزائر إلى غيرها، كما شهد بن نبي في مطلع شبابه انهيار الطبقة الوسطى التي كانت تؤلف لحمة المجتمع وتجسد قيمه، وظهور طبقة هجينة جديدة[١]، ولاحظ انتشار النظام المصرفي الربوي الذي وصلت فيه قيمة الفائدة المقررة على الجزائريين المسلمين إلى ٦٠٪؛ مما أدى إلى انتقال مساحات واسعة من الأراضي والعقارات إلى أيدي المستعمرين، وقد ردّ بن نبي هذا الانهيار الاقتصادي والاجتماعي الذي أصاب المجتمع إلى الجالية اليهودية ونشاطها الاقتصادي الربوي داخل الجزائر[٢].

كان بن نبي قد بلغ العشرين من عمره عندما أكمل تعليمه الثانوي، ومع ذلك فقد كان تصوره لمستقبله مشوشاً وغير واضح، فسافر إلى فرنسا للبحث عن عمل، وهناك حصل على عمل عضلي، فكانت تجربة مرهقة عاد بعدها إلى وطنه وقد أتعبته المغامرة، وأغضبه استغلال الشركات الفرنسية للعمال الجزائريين[٣].

وفي الجزائر استطاع، بعد عدة محاولات، أن يعمل مساعداً لأعضاء المحكمة التي تنظر في قضايا البدو القاطنين على أطراف مدينة تبسة. وفي عام ١٩٢٧م أصبح عضواً رسمياً في محكمة أفلو - بالأغواط - يقوم بالترجمة بين الأهالي وأعضاء المحكمة. وهناك وجد بن نبي نفسه ينقل أفكار الإصلاح، فحاول إقناع فلاحي أفلو بزرع أكبر مساحة من أراضيهم لتجنب المصادرة الفرنسية الظالمة[٤]، كما كان أول من سرّب مجلة

---

(١) السابق: ١٩٤.
(٢) السابق: ١٩٧.
(٣) السابق: ٢٧٤.
(٤) السابق: ٣٢٧.

الشهاب الباديسية إلى تلك المنطقة، ولكن العمل الرسمي في أفلو، والعمل الحر مع شريك في مطحنة من قبل، لم يكن ليُرضي طموح بن نبي وتطلعاته، ولذلك كان طبيعياً أن يفكر في وسيلة أخرى تقربه من تلك التطلعات، فعزم مرة أخرى على السفر إلى فرنسا.

الحياة في فرنسا

قبل أن تقيم فرنسا احتفالها بمرور قرن على احتلال الجزائر عام ١٩٣٠م، قرر بن نبي السفر إلى فرنسا للدراسة. وعلى سوء حال عائلته المادي فقد تعهد والدهُ بتحمل التكاليف. وفي باريس قرر بن نبي الالتحاق بمعهد اللغات الشرقية، ولكن عندما تقدم لامتحان القبول لم تكن النتيجة إيجابية، وقد نصحه مدير المعهد بألّا يحاول التقدم للامتحان مرة أخرى، وقد حيّره هذا الموقف وجعله يدرك «بأن الالتحاق بالمعهد لا يخضع بالنسبة لجزائري مسلم لمقاييس فكرية، بل لمقاييس سياسية»[١]؛ ولذلك التحق بن نبي بمعهد الهندسة الكهربائية فما لبث أن وجد نفسه مفتوناً بالعلوم التي تعد مفتاح الحضارة الغربية؛ ولذلك «لم تكن الساعات في الورشة مجرد لعب، بل كانت مليئة بشعور الوارد على دين جديد يقوم بطقوسه في معبد هذه الحضارة الآلية التقنيّة، ولم تكن أيضاً تخلو من ملاحظات وبواكير تفكير اجتماعي بدأت تخامر عقلي»[٢]. وهكذا أصبح متحفزاً لاكتشاف قوة العلم التقني، وما يمكن أن يفعله في حياته وحياة أمته؛ إذ لم تغب عن ذهنه حالة التخلف التي تعيشها أمته، لدرجة أحس معها بأنه سيكون منقذها المرسل[٣].

---

(١) المذكرات: الجزء الثاني، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٠م، ترجمة مالك بن نبي، ٢٧.
(٢) السابق: ٣٤.
(٣) السابق: ٣٢.

ومن العوامل التي أسهمت في نضج بن نبي الفكري والعاطفي في بيئته الجديدة التحاقه بوحدة الشباب المسيحيين الفرنسيين الموجودة بباريس، وقد جذبه إليها في البداية الوجبات الرخيصة التي كانت تقدمها لأعضائها، فقرر الانضمام إليها. وقد وجد بن نبي نفسه، وهو يملأ استمارة العضوية، أمام أول اختبار أخلاقي، وذلك حين طلب منه إدراج الدين الذي يعتنقه، فلم يكذب، وقد قبل عضواً في الجمعية المسيحية مع كونه مسلماً، وبعد الاختلاط بأعضاء تلك الوحدة وجد أنه كان يتغذى روحياً[١]، وأن وعيه بالقضايا والمشكلات التي شغلت تفكيره قد أصبح يأخذ منحىً جديداً إذ ساعدته مناقشاته مع زملائه المسيحيين على اكتساب آليات جديدة للتفكير والتحليل، وهو ما أدى إلى إطلاق جوانب كامنة في روحه الإسلامية لم يكن يعرفها من قبل[٢]؛ وخلال ذلك نمت قدرته على التحليل الاجتماعي، وتعمقت تأملاته الفلسفية ورؤاه الفكرية.

وفي الحي اللاتيني، الذي صار يتردد عليه، وجد نفسه منغمساً في مشكلات الجزائر وأبنائها، وفي قضايا العالم الإسلامي التي كانت مطروحة للنقاش بين الشبان المغاربيين الذين كانوا يقطنون الحي أو يترددون عليه. في هذه الأيام وجد بن نبي الفرصة سانحة للدعوة إلى الأفكار الإصلاحية والوهابية، إذ كان الإصلاح والوهابية آنذاك، في المنظور الجزائري على الأقل، وجهين لعملة واحدة؛ إذ اتجه الإصلاح الجزائري - المتمثل في حركة العلماء - إلى محاربة بعض الطرق الصوفية المنحرفة، وفضح من تعاون منها مع الإدارة الفرنسية عن طريق الدعوة إلى الاستسلام لواقع الاستعمار الفرنسي من باب التسليم بالقضاء والقدر، كما وجد بن نبي في الحي اللاتيني الفرصة للدعوة إلى الوحدة

(١) السابق: ٣٥.
(٢) السابق: ٣٦.

المغاربية، والعمل الوطني والإصلاحي، وكل الشعارات التي تغطي معنى واحداً؛ هو الإسلام[١].

وقد اتخذ بن نبي موقفاً مضاداً للطرقية المنحرفة عن الشريعة منذ أن كان تلميذاً في حلقة الشيخ عبد المجيد بمسجد تبسة، ويظهر أنه قد مال إلى الوهابية في بداية شبابه، ثمّ تحوّل بعد ذلك إلى الإصلاح عندما رأى في الحركة الإصلاحية الجزائرية نسخة محلية للوهابية[٢]، وليس هناك ما يدل على فهم بن نبي للفكرة الوهابية بكل تفاصيلها، فكان ميله إليها آنذاك عاطفياً حماسياً بسبب عدائها للمرابطين والطرقيين، وقد بلغ حماسه لها درجة ظن معها أن الوهابية ستكون المنقذ للعالم الإسلامي الذي كان آنذاك في حالة انهيار[٣].

على ضوء التفاعل بين هذه التوجهات الإسلامية والمواقف السياسية أصبح بن نبي عضواً فاعلاً ووطنياً متحمساً في جمعية الطلاب المغاربة في باريس، مما سبب له - كما جاء في مذكراته - مشكلات في كل من فرنسا والجزائر، فبعد محاضرته التي ألقاها ضمن نشاط الجمعية المذكورة، بعنوان **لماذا نحن مسلمون؟**، استدعته السلطات الأمنية لتوجه له أسئلة تتعلق بمصادره المالية، ثم ما لبث أن نقل والده للعمل في منطقة صحراوية بأعماق الجزائر، ثم فصل في النهاية ليواجه البطالة والعوز[٤]. ومن أجل ذلك اضطر بن نبي إلى السعي لمقابلة لويس ماسينيون[٥] الذي سبق أن تجاهل دعوة وصلته منه؛ لأنه كان يعتبره

---

(١) السابق: ٤٣.
(٢) السابق.
(٣) السابق: ١٥٠.
(٤) السابق: ٥٨ - ٥٩.
(٥) لويس ماسينيون (١٨٨٣ - ١٩٦٢م): مستشرق فرنسي عُيّن عضواً بالمجمع العلمي العربي في القاهرة ودمشق. درّس في عام ١٩١٣م في الجامعة المصرية =

استعمارياً متعصباً ومستشاراً لشؤون العالم الإسلامي لدى الإدارة الاستعمارية(١)، ولكن وبعد إلحاح من والده لمقابلة ماسينيون علّه يتدخل في موضوع فصله التعسفي من عمله، ذهب بن نبي لمقابلته ولكنه أحس بأن ماسينيون تعمد استفزازه في تلك المقابلة عندما سمح لأحد الجزائريين المتفرنسين المعادين للإسلام بالدخول عليهما والتشويش على الهدف الذي حضر من أجله(٢).

كان بن نبي دائم الإحساس بأنه مراقب من قبل الإدارة الفرنسية، ولكنه مع ذلك لم يتوقف عن المشاركة في نشاط **جمعية الطلاب المغاربة** بالحي اللاتيني، كما لم يتوقف عن متابعة الأوضاع السياسية والاجتماعية داخل بلده، وكان مهتماً بصفة خاصة **بجمعية العلماء المسلمين** التي يتزعمها عبد الحميد بن باديس، وبنشاطاتها التعليمية والثقافية المتزايدة، وفي هذه المرحلة وجد بن نبي نفسه منهمكاً في الاطلاع على علوم مهمة؛ مثل: التاريخ، وعلم الاجتماع بدرجة تفوق اطلاعه على العلوم التي كان مكلفاً بدراستها بمعهد الهندسة(٣).

وفي عام **١٩٣١م** تزوج من فتاة فرنسية لم يذكر عنها سوى أنها اعتنقت الإسلام وتسمت بخديجة، مُعَبِّراً عن تقديره لها بصفتها زوجة مدبرة، وربة بيت حاذقة، ومثقفة ذكية ذات ذوق جمالي رفيع، ومُعترفاً بأثرها في نموه الفكري وتشجيعها له على المضي في دراسته العلمية

= تاريخ المصطلحات الفلسفية بالعربية، اهتم بالتصوف وكتب كثيراً في موضوعاته واهتم بالخصوص بالحلاج وألف فيه كتاباً كما ترجم شعره إلى الفرنسية.

(١) وقد أكد المستشرق الفرنسي جاك بيرك في كتابه المغرب بين الحربين أن ماسينيون كان كثيراً ما يستشار من قبل لجنة شؤون المسلمين في باريس، ٧٩.

(٢) المذكرات: ٦١.

(٣) السابق: ٥٤.

ونشاطه الفكري، وقد استطاعت خديجة الفرنسية أن تقرب إلى زوجها قيم الحضارة الغربية التي شكّلت شخصيتها وأسلوبها في الحياة، الأمر الذي ساعد بن نبي على استيعاب الثقافة الفرنسية، بل النفاذ إلى أبعاد الحضارة الغربية.

وقد اضطر بن نبي - بعد أن سُجن في فرنسا لأسباب لم ترد تفاصيلها - إلى طلب اللجوء السياسي من مصر التي سافر إليها بمفرده، حيث لم تستطع خديجة أن تصحبه؛ نظراً لإصابتها بروماتيزم الأطراف فبقيت بفرنسا، وهو وضع لم يكن ساراً لكليهما[١]. وقد حافظ على علاقته معها، فكان يراسلها باستمرار ويرسل إليها بالمال بعد أن حصل على اللجوء السياسي واستقر بمصر وحصل على وظيفة[٢]، وقد توفيت خديجة في أوائل السبعينيات، وكان بن نبي قد تزوج من سيدة أخرى وعاد إلى الجزائر بعد استقلالها، وهناك تلقى برقية من فرنسا تنعاها له[٣].

كان بن نبي محدود الأصدقاء وكان حمودة بن الساعي أقربهم إليه وأعظمهم تأثيراً فيه، وقد تميز هذا الصديق الذي كان طالباً بقسم الفلسفة يحضّر لأطروحته عن الغزالي بإشراف لويس ماسينيون، بسعة اطلاعه وثقافته، وكان الاثنان يلتقيان بانتظام لمناقشة الموضوعات الفكرية والفلسفية والسياسية في بيت بن نبي أو في الحي اللاتيني، وقد أفاد بن نبي من تلك العلاقة، حتى إنه كان يسمي بن الساعي بمعلمي.

في هذه المرحلة التقى بالنقابي الشهير مصالي الحاج مؤسس الحزب العمالي المسمى بـ **نجم شمال إفريقيا**، وقد تعاون معه زمناً قصيراً، لكنه

---

(١) عبد الصبور شاهين، مقابلة شخصية معه بالليونيز بأمريكا، ٦ - ٧/ ٩/ ١٩٨٧م.

(٢) السابق.

(٣) رشيد بن عيسى، مقابلة شخصية معه بآن آربر - أمريكا في آب/ أغسطس ١٩٨٢م.

ما لبث أن نفر من شخصية مصالي وسياسته «التي كانت تبحث عن الزعامة على حساب القضية الوطنية»، فهو،كما رآه بن نبي انفعالي وعاطفي تنقصه الموضوعية؛ وهو ما أدى إلى قطع علاقته بالحزب وزعيمه، مسجّلاً بعد عقود في مذكراته أنه «لو لم يتدخل مصالي في الحركة الوطنية لما واجهت الجزائر من المشاكل ما عانته بعد الاستقلال»[١].

أخذت اهتمامات بن نبي تنمو وأفقه يتسع، ولم تعد تشغله قضايا الجزائر وشمال إفريقيا وحدها، بل تعدتها إلى قضايا الوطن العربي والإسلامي، وخاصة عندما اطّلع على أفكار شكيب أرسلان عبر متابعته لصحيفة **الأمة العربية** التي أصدرها أرسلان من جنيف[٢]، والتي وصلت أفكارها - الداعية إلى الوحدة العربية - وانتشرت بين الطلبة العرب في فرنسا، ومن بينهم بن نبي نفسه الذي تعرف على طالب الحقوق السوري فريد زين الدين[٣] الذي أنشأ جمعية طلابية سميت **بجمعية الوحدة العربية** شارك فيها بن نبي، وتولى فريد زين الدين فيها دوراً قيادياً.

كانت تلك الجمعية تنظيماً سرياً، مثّل فيها زين الدين سورية ولبنان

---

(١) المذكرات: ٥٤.

(٢) السابق: ٨٤.

(٣) فريد زين العابدين (١٩٠٧ - ١٩٨٧م): دبلوماسي سوري، تخرّج في الجامعة الأمريكية في بيروت، وواصل دراسته العليا في فيينا وبون وباريس. حصل على الدكتوراه في القانون وتولى عدة مناصب رسمية ودبلوماسية. عمل سفيراً في أمريكة، كما تولى منصب وكيل وزارة الخارجية في حكومة الوحدة بين مصر وسورية في أواخر الخمسينيات له كتاب بعنوان: **حركات التحرر الوطني والتوحد في أوروبا في القرن التاسع عشر**، عام ١٩٣٣م، كما صدر له في السنة نفسها كتاب عن **نظام الحكم في الانتدابات الدولية** بالفرنسية.

مع آخرين، ومثّل محمد الفاسي[١] وبلفريج[٢] وطالب آخر اسمه الطوريس المغرب، ومثّل تونس طلبة من بينهم بن ميلاد[٣]، في حين مثل بن نبي الجزائر، واصفاً هذه الجمعية بأنها مقدمة لمنظمة الجامعة العربية التي ولدت لاحقاً.

وفي الحي اللاتيني عرف بن نبي عدة شخصيات من النخب العربية من أمثال الحبيب بورقيبة[٤]، . . . .

---

(١) محمد الفاسي (١٩٠٨ -؟): كاتب وسياسي مغربي، عضو مراسل في مجمع اللغة العربية بالقاهرة. تخرج في السوربون ثم حصل على دبلوم في الدراسات الشرقية من فرنسا. في المغرب أنشأ صحيفة المغرب بالفرنسية، وفي المرحلة التي تعرف فيها عليه بن نبي كان الفاسي عضواً مؤسساً لرابطة طلبة شمال إفريقية المسلمين وناشطاً فيها، وقد أصبح من معاوني شكيب فى تلك المرحلة. بعد ذلك أصبح الفاسي أحد مؤسسي حزب الاستقلال المغربي. وقد كتب عدداً من الكتابات الأدبية والتاريخية.

(٢) لعل بن نبي يقصد أحمد بالفريج (١٩٠٨ -؟): أحد السياسيين المغاربة درس في الجامعات الفرنسية والمصرية، وقد كان مع زميله الفاسي، من المتعاونين مع شكيب أرسلان. مارس النضال ضد الاستعمار الفرنسي لبلاده وتعرض للنفي، ثم عاد إلى وطنه عام ١٩٥٥م سكرتيراً لحزب الاستقلال. عُيّن عام ١٩٥٦م وزيراً للخارجية، وبعدها رئيساً للوزراء ثم ممثلاً شخصياً للملك الحسن الثاني.

(٣) أحمد بن ميلاد: طبيب تونسي تلقى تعليمه في فرنسا، انخرط في محاربة الحماية الفرنسية لبلاده وكتب منشوراً سياسياً بعنوان خمسة عشر عاماً من التفكر في تونس، باريس، ١٩٣٣م.

(٤) الحبيب بورقيبة (١٩٠٣ - ٢٠٠٠م): رئيس الجمهورية التونسية منذ استقلالها عن فرنسا عام ١٩٥٦م حتى تنحيته في ١٩٨٧م. درس في المدرسة الصادقية المرحلة الأولية، ثم في كلية الصادقية وفي المدرسة الفرنسية. سافر عام ١٩٢٤م إلى فرنسا لدراسة القانون والعلوم السياسية. كان عضواً في حزب الدستور الذي قاده عبد العزيز الثعالبي عام ١٩٢٢م. كوّن علاقة مع أحزاب اليسار الفرنسي في أثناء وجوده في باريس، وفي تونس أسهم في الصحافة التونسية ذات اللسان الفرنسي قبل أن ينشئ جريدته الخاصة العمل التونسي - **L'action Tunisienne**. وفي ١٩٣٤ =

والهادي نويرة[١]، والمناضل صالح بن يوسف[٢]، كما عرف الشيخ المصري عبد الرحمن تاج الذي أصبح فيما بعد رئيساً للأزهر[٣].

وفي الثلاثينيات، حينما كان بن نبي يتردد على وطنه الجزائر لزيارة أسرته، كوّن علاقات طيبة مع عدد من العلماء والمثقفين الجزائريين داخل البلاد، مثل الشيخ العقبي الذي اعتبره في مرحلة ما أكثر أهلية لقيادة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من بن باديس[٤]، ومثل

= أصبحت حلقته المكوّنة من الشباب الجامعي عصب حزب الدستور الجديد. حول حياته ونضاله انظر الفصلين الثاني والثالث من كتاب كلمنت هنري مور: **تونس منذ الاستقلال: ديناميكية حكم الحزب الواحد**. مطبوعات جامعة كليفورنيا، بيركلي ١٩٦٥م.

(١) الهادي نويرة (١٩١١-١٩٩٣م): سياسي تونسي، كان عضواً فاعلاً في حزب الدستور الجديد، وتقلّد رئاسة الوزراء في عهد بورقيبة عام ١٩٧٠م، وكان ساعدهُ الأيمن حتى تقلده منصب أمين عام الحزب في ١٩٧٤م.

(٢) صالح بن يوسف (١٩١٠ - ١٩٦١م): سياسي تونسي درس في فرنسا وأصبح المساعد الأول للحبيب بورقيبة في منتصف الثلاثينيات، ثم أمين حزب الدستور حتى عام ١٩٥٥م، وعندما وقّع بورقيبة مع الفرنسيين المعاهدة التي تمنح التونسيين حكماً محلياً وليس استقلالاً، صرّح بن يوسف بمعارضته وخطب الجمعة في الناس شاجباً تلك المعاهدة وداعياً إلى الحرب لا إلى التنازل، ولذلك طرد من الحزب. هرب إلى ليبيا ثم إلى القاهرة بعد أن شعر بالخطر يتهدده، وهناك تعرّف أكثر على الاتجاه القومي وعمل مع حركة تحرير المغرب التي قادها عبد الكريم الخطابي، ومع جبهة التحرير الجزائرية. وقد اغتيل في آب/ أغسطس ١٩٦١م في مدينة فرانكفورت.

(٣) انظر: إبراهيم البعثي: **شخصيات إسلامية معاصرة**، ٢/ ٢٢٢.

(٤) بن نبي: **المذكرات، الطالب**، ٢٣٠. وقد اعترف بن نبي بعد ذلك بأن آراءه كانت مبنية على موقف ثقافي وأخلاقي يفضل الفقير على الغني، وساكن الريف على ساكن المدينة. وقد ذكر علي بن أوجيت في المقابلة التي أجراها معه لهذا البحث الأستاذ العربي معيريش في نيسان/ أبريل ١٩٨٧م، أن حمودة بن الساعي كان وراء تغيير نظرة بن نبي تلك.

عباس فرحات الذي كان يمثل آنذاك اتجاه التفرنس والاندماج، وقد أشار بن نبي في مذكراته إلى أنه لم تكن هناك رؤية مشتركة تجمعه مع فرحات، خاصة بعد أن نشر الأخير مقاله بالفرنسية **أنا فرنسا** الذي مَجّد فيه الدولة المستعمرة وأنكر أن تكون للجزائر شخصية مستقلة عنها، وقد قام بن نبي بكتابة ردٍّ شديد اللهجة على أفكار فرحات وصفته زوجته المتابعة لنشاطه «إلهاماً من السماء»، ولكن ذلك الرد الذي أرسل إلى جريدة **الدفاع** لصاحبها الأمين العمودي لم ينشر، وقد دُهش بن نبي عندما علم من العمودي نفسه بأنه قد استلم الرد، ولكن قراراً قد اتخذ بعدم نشره، حماية لمستقبل فرحات عباس السياسي(١).

لقد أعجب بن نبي مبكراً بمبادئ **جمعية العلماء المسلمين** وأفكار الإصلاح، واعتبر نشاطه الفكري امتداداً لها، لكنه مع ذلك كان عاطفياً في نظرته لعبد الحميد بن باديس، رئيس الجمعية؛ فبعد أن كان معجباً بشخصه وفكره نجده ينفر منه بعد أن ذهب بن باديس عام **١٩٣٦م** إلى فرنسا عضواً في وفد **المؤتمر الجزائري الإسلامي** لتقديم مطالب الشعب إلى حكومة فرنسا، فلقد هزت هذه المبادرة صورة العلماء عند بن نبي؛ فذهب شخصياً إلى الفندق الذي نزل به الوفد، وواجه كلاً من بن باديس والإبراهيمي والعقبي سائلاً إياهم عن جدوى نزولهم في ذلك الفندق الفخم، وعن هدفهم من التفاوض مع المستعمرين، متهماً إياهم بأنهم يعانون شعوراً بالنقص أمام العلمانيين(٢)، وهو ما جعلهم يقررون المجيء معهم إلى فرنسا، وقد اعترف بن نبي بأنه قد مال في الماضي إلى الإصلاحيين لأنهم كونوا تياراً سما بنفسه «عن أوحال السياسة وحملات

---

(١) السابق: ٢٢٣.

(٢) بن نبي: **شروط النهضة**، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٩م، ٢٩.

الانتخاب»[(١)] لكنه انتهى إلى أن العلماء كان ينقصهم التفكير المنهجي، وأنهم لذلك لم يركزوا على الأهداف الأصلية لحركتهم[(٢)]، وهكذا نجد أن مثاليته هذه واستقلاليته الفكرية لم تسمحا له بأن ينضم رسمياً إلى جمعية العلماء أو أي منظمة سياسية أخرى.

تفرغ بن نبي في هذه المرحلة للقراءة والثقافة، وكان قد أغرم بالفرنسية حتى إنه كتب بها الشعر[(٣)]، كما تمكن بواسطتها من متابعة الاكتشافات المختلفة التي ظهرت في ذلك العصر مثل: التجارب الأولية للبث التلفازي، ومحاولات العالم الفرنسي جورج كلود استغلال حرارة ماء البحر لإنتاج الطاقة؛ وهو ما دفعه إلى التساؤل: إذا استطاع هؤلاء استخدام حرارة البحار فلماذا لا نستخدم نحن حرارة الصحراء[(٤)]؟ وهو ما يدل على أن قضية تخلف الأمة كانت دائماً محور تفكيره.

كان بن نبي مثقفاً ملتزماً يؤمن بأن له دوراً ومسؤولية؛ فلقد تمنى أن يتولى مع صديقه حمودة بن الساعي شؤون جمعية العلماء المسلمين ظناً منه بأن لهما القدرة على خوض المعركة السياسية مع الاحتفاظ بالوجهة الأصلية لحركة الإصلاح[(٥)]. كما أدى عدم شعوره بالراحة من الإقامة بفرنسا، وحماسه المتزايد للمبادئ التي نادت بها الحركة الوهابية، إلى التفكير في الهجرة إلى مدينة الطائف قرب مكة. ولم يكن هذا الحلم رومانسياً خالصاً أو هروبياً، بل كان معبراً عن طموح عملي هو القيام بمشروع تحويل بقايا أضاحي الحجاج إلى سماد طبيعي يستفاد منه في

(١) السابق: ٣٠.
(٢) السابق.
(٣) السابق: ١٠٨.
(٤) السابق: ١٤١.
(٥) السابق: ١١٦.

الزراعة[١]، ومن أجل ذلك التحق بفصول ليلية لدراسة علم الكيمياء التطبيقية، كما أعطى المزيد من وقته لمواد علمية أخرى لها علاقة بالمشروع. فلقد أَلَحَّ عليه هذا الحلم مدة من الزمن تقدم خلالها بطلب تأشيرة لزيارة السعودية عن طريق مصر، إذ كان لا بد للباخرة من المرور بقناة السويس، لكن الدبلوماسي المصري في باريس رفض مروره بالسويس مقترحاً عليه البحث عن طريق مباشر يوصله إلى السعودية. ولم ييئس بن نبي من الوصول إلى غرضه، فحاول السفر إلى أفغانستان ثم إلى ألبانيا، وحين لم ينجح اضطر إلى البقاء في فرنسا لإنهاء عامه الدراسي الأخير.

استولى على بن نبي في هذه المرحلة قلق من نوع خاص، فلقد أصبحت بلاد المستعمر شبه معتقل يتمنى الهرب منه، كما صار الوطن مسرحاً للسياسات المتناقضة التي دفعته إلى تصعيد نقده للنشاطات السياسية التي كانت تصيبهُ بالخيبة، وربما تدفعه إلى أن يكون أحياناً متناقضاً مع نفسه. فعند انعقاد المؤتمر الجزائري الإسلامي مثلاً رأى بن نبي أن ذلك «نصر حققه الشعب الجزائري على نفسه وعلى المستعمر»[٢]. ولكنه عاد فأنكر أن تُمثل جمعية العلماء في الوفد الذي اختاره المؤتمر ليسافر إلى فرنسا لتقديم مطالب الشعب الجزائري إلى الحكومة. وهو ما يؤكد أن نظرته إلى العلماء وإلى مشروعهم الإصلاحي كانت نظرة مثالية رومانسية لدرجة لم يستطع معها تفهم خطتهم وأهدافهم من الاشتراك في كل من المؤتمر والوفد، ولذلك فقد أصيب بالخيبة والإحباط حتى إنه فقد كل اهتمام بالدراسة والكتابة والمؤتمر، بل حتى بالإصلاح الإسلامي في عمومه[٣].

---

(١) السابق: ١٤٧ - ١٤٨.

(٢) السابق: ١٣٩.

(٣) السابق: ٢٢٨.

في عام ١٩٣٨م انخرط بن نبي في تدريس العمال الجزائريين الأميين في مرسيلية، وقد شعر بجدوى عمله حين حاول أن يغيّر من أوضاعهم النفسية والعملية عن طريق التعليم والتوعية، ولكنّه أوقف بعد مدة وجيزة بدعوى أنه ليس مؤهلاً للقيام بمثل هذا العمل[١]، ومثل هذا الإجراء جعل من بن نبي شخصاً دائم الشعور باضطهاد الفرنسيين له، وبأنهم كانوا يخشون نشاطاته ويحاربونها.

وبعد العودة إلى الجزائر في العام نفسه وإقامته في تبسة محاولاً الانشغال ببعض النشاطات التي كانت تنتهي به إلى الإحباط، أصبح بن نبي فاقداً «كل أمل إلّا أن تشتعل حرب عالمية تغيّر كل شي»[٢]. وبعد نحو العامين من الإقامة في الجزائر لم يتمكن بن نبي من تحقيق أي من الأهداف التي سعى إليها فقرر مغادرة البلاد. وفي الثاني والعشرين من أيلول/ سبتمبر ١٩٣٩م صعد إلى الباخرة، في طريقه إلى فرنسا، وما إن بدأت شواطئ الجزائر تختفي عن ناظريه وراء الأفق الممتد، حتى خاطب وطنه قائلاً: **«أيتها الأرض الجاحدة.. تطعمين الغريب، وتتركين أبناءك للجوع. لن أعود إليك إذا لم تصبحي حرة»**[٢].

بهذه العبارة ينتهي الجزء الثاني من **مذكرات شاهد القرن**، في حين تبتدئ مراحل أخرى من حياة كاتبنا هي أنضج وأغزر إنتاجاً. ومهما عُلم عن نشاطاته فإنها ليست موثقة إلّا ما نشر منها في صور إصدارات مطبوعة. وقد سجّل بن نبي قبل وفاته وصيته في بيروت، أعطى فيها لأحد تلاميذه المقربين، هو الأستاذ عمر مسقاوي، حق رعاية حقوقه الفكرية المتعلقة بكتبه. كما كتب وصية أخرى لها طابع شخصي طلب عدم فتحها وتنفيذها إلا بعد أن تبلغ صغرى بناته الواحدة

(١) السابق: ٢٣٤.
(٢) السابق: ٣١٤.

والعشرين[١]، وقد فتحت بعد الموعد الموصى به بمدة؛ وتبيّن أن بن نبي قد ترك الجزء الثالث من مذكراته مخطوطاً لوريثاته موصياً بأن يطبع بعد أن تبلغ بناته الثلاث مرحلة من العمر تمكنهن من القيام بهذه المسؤولية[٢].

إنتاجه الفكري في فرنسا

بدأ بن نبي التأليف بعد الحرب العالمية الثانية، حين نشر بالفرنسية **الظاهرة القرآنية** عام ١٩٤٦م، وبعدها بعام واحد نشر روايته الوحيدة **لبيك**. كما نشر **شروط النهضة** عام ١٩٤٨م، و**وجهة العالم الإسلامي** عام ١٩٥٤م؛ أي عام اندلاع حرب التحرير الجزائرية. وفي هذا الكتاب حاول بن نبي أن يضع بعض الأسس النظرية لإحياء حركة الإصلاح[٣]. ولكنّ رد فعل المثقفين داخل الجزائر كان سلبياً ومحبطاً،

(١) محادثة هاتفية مع الابنة الكبرى إيمان بن نبي في ١٤ آب/أغسطس ١٩٨٥م. وقد أعلمتني أن أختها رحمة ستبلغ الواحدة والعشرين في آب/أغسطس من العام القادم: ١٩٨٦م. وفي العام التالي حادثتها مرة أخرى، فأعلمتني بأن الوصية لم تفتح لأن العائلة لم تستطع أن تتجمع في الجزائر لتفتح الوصية وتطّلع عليها، وقد رجّحت أن تذهب العائلة لهذا الغرض في صيف عام ١٩٨٨م. ولم يعلن أي شيء عن هذه الوصية حتى بعد إجازة هذه الأطروحة. وحين كانت النسخة الإنجليزية تحت الطبع في كوالا لمبور - ماليزيا أرسلت لرحمة عن طريق الفاكس عدداً من الأسئلة المحددة فأجابت باقتضاب وقد ضمنت إجاباتها في الكتاب ونصصت عليها في الهوامش. رحمة متزوجة من شاب سوري وتعيش في كاليفورنيا. وقد أنشأت هناك (دار الحضارة) لرعاية مؤلفات والدها وأفكاره، ولكن إنتاج تلك الدار وأثرها غير ملموس، وقد حلّت مؤخراً.

(٢) د. عمار طالبي: رسالة مخطوطة حررت في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٤م.

(٣) العربي معيريش: **مالك بن نبي والاتحاد الوطني**، بحث غير منشور من متطلبات درجة الماجستير، قدّم لجامعة الجزائر عام ١٩٨٢م، ٣٦.

ليس بسبب ما جاء في الكتاب، وإنما لحملات بن نبي ضد الطرقية، وموقفه من العلماء، والوطنيين ذوي التوجهات المتعددة ممن دخلوا في مباحثات مع الفرنسيين. ولذلك فقد اتهم بن نبي عند مراجعة كتابه **شروط النهضة** على صفحات جريدة العلماء الجزائريين، بأنه قد نقل من جريدة فرنسية عُرفت بأنها لسان فرنسا الاستعمارية، ووُصف الكتاب بأنه «يضر بقضية الشعب»[١]. كما نشرت صحيفة أخرى تابعة لأحد الأحزاب الوطنية مقالة من حلقتين بعنوان **خطوة خاطئة نحو الجنون** تعرضت فيها للكتاب نفسه، أما صحيفة الحزب الشيوعي الجزائري فقد رأت أن ما جاء في **شروط النهضة** «يستحق رضاء المستعمر»[٢]، وقد آلمت تلك المواقف بن نبي، لكنّها أيضاً ضاعفت من إصراره على معالجة القضايا الجوهرية التي تناولتها كتاباته. وقد ألقى في العام نفسه محاضرة باللغة العربية في معهد بن باديس بقسنطينة، شرح فيها أفكار **شروط النهضة** الذي صدر بالفرنسية إلى (النخبة المستعربة)، ثمّ حاضر بعد ذلك بالفرنسية حول الأفكار نفسها (للنخبة المتفرنسة)، وفي هاتين المحاضرتين عرض بن نبي نظريته في الحضارة، موضحاً الشروط التي يراها لازمة لانطلاق أي مجتمع نحو مشروعه الحضاري[٣].

عاش بن نبي في فرنسا مع زوجته من عام ١٩٣١م إلى عام ١٩٥٦م، وهي المدة التي أصدر فيها مؤلفاته الأربعة الأولى. وكانت السنوات التي سبقت اندلاع الثورة الجزائرية حاسمة في تاريخ أوروبا عامة، وفرنسا خاصة. ومع أن المعلومات المتوفرة عن حياة بن نبي في هذه المرحلة

---

(١) مالك بن نبي: **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٩م، ٣٨.

(٢) السابق.

(٣) مقابلة مع علي أوجيت.

لا تساعد على تتبع تفاصيل تطوره الفكري، ومواقفه من التيارات السياسة الفرنسية، ومن الأفكار التي سادت أوروبا آنذاك، ومع ذلك فمن المتوقع أن يكون قد تأثر بالمشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي نتجت عن هزيمة فرنسا السياسية والعسكرية في الحرب العالمية الثانية، ولا بد أنه قد عانى وزوجته ماديّاً، ولذلك انتقل عام ١٩٥١م للعيش مع والدة زوجته في قرية صغيرة تبعد عن باريس بمئة وعشرين كيلو متراً تدعى دورروكس. وتبقى معلومات أخرى مهمة عن حياة بن نبي في هذه المرحلة غير متوفرة، مثل: التي تتعلق بأصدقائه غير حمودة بن الساعي ونشاطاته الفكرية، ووضعه المادي وملابسات دخوله السجن في الخمسينيات، قبل رحيله إلى مصر. وقد رد البعض أسباب سجنه إلى كيد أحد الوزراء الجمهوريين الذي كان يكره بن نبي شخصياً[(١)]، وردها غيرهم إلى أسباب أخرى[(٢)]. ومع أن آراءه السياسية كانت ضد كل من النازية والفاشية، فإنه حتماً لم يكن متعاطفاً مع فرنسا الاستعمارية في أزمتها السياسية الكبرى خلال الحرب العالمية الثانية، باعتبارها تحتل بلده.

مصر: الهجرة والنشاط

بعد عامين من اندلاع الثورة الجزائرية نجح بن نبي في الهجرة إلى مصر التي لم يذكر سبب اختياره لها. ولا بد أن ذلك الاختيار قد استند إلى كون مصر مركز الثراء الفكري والاجتماعي والحضاري في الوطن العربي. وهي أول بلد عربي شجب الاستعمار الفرنسي للجزائر قبل ثورتها، ووقف مع تحررها منذ مراحله الأولى، ولذلك كانت مصر ملجأ

(١) ذكر لي حادثة السجن هذه د. عبد الصبور شاهين في المقابلة المذكورة سابقاً.

(٢) انظر: كتاب عبد الله بن حمد العويس: **مالك بن نبي حياته وفكره**، الرياض، ١٩٩٤م، ٦١٧ وما بعدها.

للكثير من الوطنيين الجزائريين، ومقراً للحكومة الجزائرية المؤقتة التي شكلها في المنفى قادة جبهة التحرير الجزائرية. وقد أشار بن نبي في رسالته المعنونة (**إلى قادة الثورة**) إلى أنه قد حضر إلى مصر ليكون قريباً بقدر الإمكان من وطنه[١] مقدّماً لهم مقترحات عملية ظن أنها تمكنه من خدمة الثورة، مثل أن يعمل «ممرضاً عسكرياً في جبهة الحرب ليكتب تاريخ الثورة من الداخل»، وليكتب من هناك إلى رئيس الوزراء الفرنسي شارحاً له «الأسباب التي تضع كاتباً جزائرياً في المعركة»[٢]، ولكن بن نبي لم يتلق أي رد، ربما لأنه كان - على مستوى الممارسة السياسية - معارضاً لإنشاء أحزاب سياسية في الجزائر، منتقداً لنشاطاتها في كل مرة تحدث أو كتب فيها عن الموضوع، بل إنه كان يرى أن تلك الأحزاب «كانت مسؤولة عن تأخر الثورة إلى ما بعد الحرب العالمية»[٣]. ولعل ذلك أحدث توجساً وسوء فهم بينه وبين قادة الثورة الذين ربما راودهم الشك في طلب بن نبي المقدم في رسالته، فهو لم يكن عضواً في أي من الأحزاب السياسية، ولا حتى في **جمعية العلماء الجزائريين**. بل لقد كانت لبن نبي نظرة سلبية إلى بعض قادة الثورة، إذ كان يرى في فرحات عباس إنساناً خائناً[٤]، وأن بن بولعيد هو بطل الثورة الحقيقي الذي قتله الفرنسيون بسبب نشاطاته الثورية[٥]. ولا غرابة في أنه في الوقت الذي كان بن نبي يصف فيه قادة الثورة بأنهم خونة وجواسيس، كانوا هم يعدونه هوائياً وغريب الأطوار[٦]. ولذلك لم يردوا على رسالته، مما زاد من

---

(١) مالك بن نبي: **في مهب المعركة**، مكتبة المتنبي، القاهرة، ١٩٧٢م، ٨٠ - ٨١.

(٢) السابق.

(٣) بن نبي: **المذكرات**، ج١، ٨٦.

(٤) عبد الصبور شاهين، المقابلة.

(٥) السابق.

(٦) رشيد بن عيسى، المقابلة.

درجة تشككه فيهم، فكتب رسالة صغيرة بالفرنسية بعنوان **النجدة للجزائر**، محاولاً أن يلفت الانتباه فيها إلى ما اعتبره عيوب الثورة الجزائرية، وهو ما يبين مدى الإحباط الذي كان بن نبي يعانيه آنذاك، ولكن ذلك الإحباط سرعان ما تلاشى عندما حصل على حق اللجوء السياسي في مصر، ولمس تقدير المسؤولين المصريين له على إنتاجه الفكري، فعيّن مستشاراً في **المؤتمر الإسلامي** الذي سمي فيما بعد **مجمع البحوث الإسلامية** الذي شغل أنور السادات منصب أمينه العام. وتبع ذلك أن نشرت وزارة الإعلام المصرية **فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج** في أصله الفرنسي عام ١٩٥٦م، ثم صدور الترجمة العربية بتقديم أنور السادات[١]، وقد قدم هذا الكتاب بن نبي بوصفه مفكراً وصاحب رؤية فريدة للنخبة المصرية وللقراء العرب بعد ذلك. وقد ترجمه عبد الصبور شاهين- الذي ترجم فيما بعد كتباً أخرى - معتبراً أفكار بن نبي تعويضاً عن الفكر الإسلامي، الذي حد منه نظام عبد الناصر بعد صدامه مع الإخوان المسلمين، ومنع كتبهم ومنشوراتهم. ومن خلال ترجمة **شروط النهضة والظاهرة القرآنية ووجهة العالم الإسلامي** أسهم شاهين في نشر أفكار بن نبي الإسلامية في جوهرها، والجديدة في نمطها، مستغلاً كون المترجم عنه تحت حماية النظام[٢].

في القاهرة، وبينما كانت الترجمة العربية لكتاب **شروط النهضة** تحت الطبع، صدر كتاب بعنوان **العروة الوثقى** يجمع مقالات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده[٣]. وقد أشار الناشر في مقدمته إلى كتاب آخر

---

(١) نُشر الكتاب في سلسلة اخترنا لك كما ذكر د. شاهين.

(٢) د. شاهين، المقابلة.

(٣) عنوان الكتاب: **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى**، منشورات دار العرب، القاهرة، ١٩٥٨م.

بعنوان **مستقبل الإسلام**[(١)] ذكر أنه لـ «كاتب فرنسي عاش في شمال إفريقيا، حيث اختلط، وأحب واعتنق الإسلام، وعانى في سبيل الدفاع عنه»[(٢)]، وليست هذه الإشارة سوى معلومات خاطئة عن بن نبي نفسه، إذ كان ذلك الكتاب ترجمة لـ **وجهة العالم الإسلامي**، نشر دون إذن المؤلف وأسقط المترجم تعريفاً بالكاتب كان مدرجاً في الأصل الفرنسي. وقد اعتبر بن نبي تلك الإشارة خطأ مقصوداً استهدف تشويه صورته داخل مصر وخارجها. وكعادته، اعتقد بأن (الاستعمار) كان وراء ذلك، وهو ما جعله يرى أن «الأفكار التي جاء إلى الشرق من أجل نشرها قد وقعت في شبكة الرقابة الاستعمارية، وأن حركة هذه الأفكار قد أصبحت موضوعاً للمراقبة»[(٣)].

وبالرغم من ذلك الشعور، فإن بن نبي لم يتوقف عن نشاطاته، وطرح رؤاه الاجتماعية والفلسفية التي سببت في بعض الأحيان شيئاً من الاختلاف والخلاف بينه وبين غيره من الكتاب. ولعل أشهر هذه الخلافات تلك التي حدثت بينه وبين سيد قطب[(٤)] الذي أعلن عن قرب

---

(١) هذه أول ترجمة عربية لكتاب بن نبي **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة شعبان بركات.

(٢) بن نبي: **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، ٥٢. وانظر أيضاً كتاب: **العروة الوثقى**، مرجع سابق، ٣.

(٣) الصراع الفكري.

(٤) سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦م): مفكر إسلامي من جماعة الإخوان المسلمين مارس الكتابة والنقد الأدبي والشعر. سجن في محنة الإخوان الأولى ١٩٥٤م لمدة عشر سنوات، وفي السجن كتب عدداً من مؤلفاته التي كانت تنشر خارج مصر وبالتحديد في بيروت، لعل أشهر تلك المؤلفات **في ظلال القرآن**. أطلق سراحه عام ١٩٦٤م بعد أن توسط الرئيس العراقي عبد السلام عارف لدى عبد الناصر. نشر قطب كتابه **معالم في الطريق** عام ١٩٦٥م، وبعدها قبض عليه وحوكم على أفكاره المدرجة في الكتاب فحكم عليه بالإعدام ونفذ في ٢٩ =

صدور كتاب له بعنوان **نحو مجتمع إسلامي متحضر**، وقد أعجب بن نبي بالعنوان الذي جعله يتطلع إلى أن تتلاقى أفكار الكتاب مع أفكاره التي ينادي بها ويؤسس لمنهجيتها. ولكنّ سيّد قطب قرر لاحقاً حذف صفة (متحضر) وأصدر الكتاب بعنوان **نحو مجتمع إسلامي**، وهو ما لم يرق لبن نبي، الذي لم يرحب بذلك الحذف بل رآه «تشويهاً للقضية الحقيقية»[(١)]، معتبراً أن العنوان الجديد يحمل ادعاءً بأن المسلمين متحضّرون، وهو «مديح لا فائدة منه نتج عنه وضع من الولاء الأعمى»[(٢)]. كما انتقد - على المستوى الفكري والنفسي - الاعتقاد بوجود تناقض بين أن يكون الإنسان مؤمناً حقيقياً، وأن ينتقد وضع المسلمين الراهن.

وقد ردّ سيد قطب في كتابه **معالم في الطريق** على آراء مالك بن نبي تلك، مشيراً إليه بوصفه (كاتباً بالفرنسية)، مدافعاً عن قراره حذف كلمة (متحضر) من عنوان كتابه مسوّغاً ذلك بأنه إنما كان يهدف إلى تجنب التكرار، مشيراً إلى أن إدخال كلمة (متحضر) في عنوان الكتاب، في البداية، كان نتيجة لوجود مقاييس غربية للحضارة شوشت تفكيره وأثرت بطريقة غريبة في الضمير الإسلامي. وقد خلص إلى أن صفة (إسلامي) المنسوبة إلى المجتمع هي في الحقيقة متضمنة للصفة الأخرى المحذوفة، مؤكداً أن «المجتمع الإسلامي هو المجتمع المتحضر الوحيد»[(٣)].

وفي إحدى الندوات العامة حدث نقاش حي آخر بين قطب وبن نبي عبر فيه الأول عن اختلافه مع النتيجة التي وصل إليها بن نبي في نظريته

= أيلول/سبتمبر ١٩٦٦م، وقد دفنته السلطات المصرية في مكان مجهول. من المعروف أن إعدام سيد قطب أحيا أفكاره ودفع فرقاً من الإسلاميين إلى التركيز على الإسلام السياسي.

(١) بن نبي: **فكرة الإفريقية الآسيوية**، ٢٤٦.

(٢) السابق.

(٣) سيد قطب: **معالم في الطريق**، الاتحاد الإسلامي، الكويت، ١٩٧٩م، ١٠٦.

عن الحضارة، التي أكدت على أن الدين - أيّ دين - هو المحرك الفعّال للحضارة. وقد أصر قطب على أن الإسلام وحده هو القادر على إنتاج حضارة[١].

قد يبدو الاختلاف بين بن نبي وقطب موضوعياً وعقلانياً؛ إذ كان كل منهما يدافع عما يؤمن به من أفكار. أما اختلاف غازي التوبة مع ما طرحه بن نبي فقد بدا شخصياً بما حمله من تحامل يتعلق ببعض جزئيات تطبيقية أو عملية في مشروع بن نبي الحضاري، متجاوزاً في تناوله الإطار النظري والبعد الفلسفي الذي يمثل الأساس أو الجوهر لفكر بن نبي. ففي كتابه **الفكر الإسلامي المعاصر: دراسات وتقويم**[٢] اعتبر التوبة كلاً من محمد عبده ومالك بن نبي ضمن المدرسة الإصلاحية. وقد ناقش - فيما يخصّ بن نبي - ما جاء في كتابه **فكرة الإفريقية الآسيوية** دون غيره، فهاجم فكرة التحالف الثقافي والحضاري بين شعوب القارتين المطروحة في الكتاب؛ إذ رأى التوبة في ذلك التحالف خلطاً بين الأجناس والأديان والثقافات غير المنسجمة، حاصراً آراءه داخل الإطار الديني دون محاولة فهم باقي الأطر التاريخية والجغرافية السياسية والثقافية وغيرها. ومن الناحية الاقتصادية هاجم التوبة ترحيب بن نبي بتطبيق الاشتراكية في دولة الجزائر المستقلة حديثاً، متوقفاً عند أكثر الموضوعات إثارة له شخصياً وهو موقف بن نبي من السلطة المصرية وعلاقته بها. وقد تحكمت نقمة التوبة - بوصفه عضواً في تنظيم الإخوان المسلمين - على تلك السلطة في تقييمه لبن نبي، إذ انتقد بشدّة وصفه للثورة المصرية بأنها «بداية بناء العالم الإسلامي»، وهي بلا شك عبارة إنشائية، كما شدّد في

---

(١) انظر: المهدي فضل الله: **سيد قطب في فكره السياسي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩م، ١٠٤ هامش ٢.

(٢) غازي التوبة: **الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم**، دار القلم، بيروت، ١٩٧٧م، ٧٠.

هجومه ليدّعي أن بن نبي لـم يكن يعرف - حين قدم إلى مصر- أي قدر من العربية[١]، وأن الفرنسية كانت وسيلته للحديث والكتابة، وأنه أتى إلى مصر من أجل نشر كتابه - الذي سقّه التوبة نظريته - **فكرة الإفريقية الآسيوية**، مشيراً إلى أن اسم بن نبي لم يعرف في البلاد العربية إلّا بفضل الإعلام المصري الذي أبرزه بسبب قربه من السلطة[٢]، متجاهلاً القيمة الفكرية لمجمل أفكار الكاتب.

من الواضح أن اختلاف التوبة مع بن نبي مبني على موقف الأخير من عبد الناصر ونظامه. وإذا تمعنا في الأمر تبين لنا ما وجده بن نبي من الحكومة المصرية من قبول وترحيب؛ إذ منح حق اللجوء السياسي، وأعطي منصباً بمرتب عال[٣]. كما قامت وزارة الإعلام المصرية بنشر كتابه **فكرة الإفريقية الآسيوية** في نصه الفرنسي، ثم في ترجمته العربية بعد ذلك، وهو ما جعله يهدي الترجمة إلى عبد الناصر نفسه، كما أهدى فيما بعد **تأملات في المجتمع العربي** إلى كمال الدين حسين عضو مجلس قيادة الثورة المصرية آنذاك[٤].

---

(١) السابق: ٥٥. تؤكد مصادر أخرى أن بن نبي كان ملماً بالعربية قبل هجرته إلى مصر، ولكنه كان أكثر تمكناً وطلاقة بالفرنسية، ولذلك كتب بها معظم مؤلفاته ولم يمارس الكتابة بالعربية إلا في مرحلة متأخرة من حياته. بن نبي تمكن في أثناء وجوده في مصر من تقوية لغته العربية، فكتب **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة** بالعربية عام ١٩٦٩م وفي العام التالي ترجم الجزء الثاني من مذكراته إلى العربية بنفسه.

(٢) السابق.

(٣) ذكر لي شاهين أن بن نبي كان يتقاضى من وزارة الأوقاف مرتباً شهرياً يبلغ سبعين جنيهاً مصرياً.

(٤) كمال الدين حسين (١٩٢١-١٩٩٩م): أحد الضباط الأحرار الذين قاموا مع عبد الناصر بالثورة على الملكية عام ١٩٥٢م وعين عضواً بمجلس قيادة الثورة، وكان يعد من جناح الإخوان المسلمين في المجلس. تقلد عدة مناصب وزارية =

ومن الجدير بالملاحظة أن بن نبي عندما أصدر كتابه **وجهة العالم الإسلامي** في أصله الفرنسي عام ١٩٤٩م، ضمنه الإشادة بمؤسس حركة الإخوان المسلمين حسن البنا الذي «لم تكن عقيدته إلا القرآن نفسه، ولكنه القرآن بنبضه وحياته» معتبراً أن الفكرة الأساسية التي تكونت حولها هذه الجماعة إنما هي العودة إلى النمط الإسلامي الأول الذي بني على فكرة المؤاخاة.

ويبدو أن بن نبي كان حريصاً على إبراز الأسس التي قامت عليها حركة الإخوان المسلمين ومعجباً بشخصية حسن البنا التي جعلته قائداً مؤثراً، ولذلك فقد ضمّن النسخة الفرنسية آراءً إيجابيةً عن الحركة ورائدها ولكن ذلك الكلام لم يترجم كاملاً في النسخة العربية بسبب الأوضاع السياسية التي سادت مصر آنذاك[1]. ولعل بن نبي قد احتفظ برأيه في البنا، لكن نظرته إلى الحركة نفسها قد تغيَّرت حينما أصبحت ذات طابع سياسي وتحت توجيه قادة آخرين. ولعلّ ذلك هو الذي أدى إلى أن يقاطع قادة الحركة أفكار بن نبي، وينصحوا شبابهم بعدم قراءة كتبه.

لقد هاجر بن نبي إلى مصر؛ بسبب عدة عوامل متشابكة لعل أولها المضايقات التي وجدها في فرنسا التي اضطرته إلى تهريب كتابه **فكرة الإفريقية الآسيوية** إلى مصر بواسطة السفارة الهندية[2]، ثمّ اندلاع حرب التحرير الجزائرية ومساندة مصر لها ودعمها لممثليها ورموزها، علاوة على أن مصر كانت البيئة الملائمة لنشر أفكاره وترجمة مؤلفاته عامة

= منها وزير التربية والتعليم، قدّم استقالته من مجلس الثورة عام ١٩٦٤م بعد خلاف مع أعضائه. وضع تحت الإقامة الجبرية وعاد إلى الحياة السياسية في عهد السادات فانتخب في مجلس الشعب.ثم انسحب بعدها من الحياة السياسية.

(١) انظر: عبد الله بن حمد العويس: **مالك بن نبي: حياته وفكره**، الرياض، ١٩٩٤م، ٦١٨ (مقابلة مع حمودة بن الساعي).

(٢) السابق: ٦٦١.

وفكرة **الإفريقية الآسيوية** خاصة، وهو الكتاب الذي بني على فكرة مؤتمر باندونج الذي كان لعبد الناصر فيه دور مؤثر. هذه العوامل هي التي دفعت بن نبي لتقديم نفسه بصفته وطنياً جزائرياً ومفكراً مؤيداً للثورة ولأفكار باندونج.

وقد تجاوب بن نبي، باعتباره مثقفاً ملتزماً، مع أفكار عبد الناصر التي آمنت بها نخب كثيرة. ولهذا السبب فقد تجنب التعبير عن تعاطفه مع الإخوان المسلمين خلال محنتهم مع النظام في أوائل الخمسينيات، بل إن ما كتبه عن الحركة في **وجهة العالم الإسلامي** لم يترجم بحذافيره في النسخة العربية كما ذكر سابقاً، فقد قدم بن نبي إلى القاهرة عام ١٩٥٦م عندما كان الجو السياسي والثقافي والإعلامي مشحوناً ضد الحركة فكراً وأسلوباً. والحقيقة إن أي نوع من التعاطف مع تلك الجماعة داخل مصر لم يكن ليعتبر موقفاً حكيماً أو مأموناً؛ إذ ربما يطلب من صاحبه مغادرة البلاد كما حدث مع الحاج أمين الحسيني مفتي القدس السابق، الذي واجه مثل هذا الموقف بسبب علاقة ربطته ببعض الإخوان؛ إذ طلب منه عام ١٩٥٩م مغادرة البلاد عندما لمسوا منه تعاطفاً من نوع ما(١). وفي هذه الظروف كان بن نبي على علاقة طيبة بشخصيتين إسلاميتين قد تكونان مؤثرتين في تحفظ بن نبي على حركة الإخوان في تلك الظروف؛ الأولى هي الشيخ أحمد حسن الباقوري الذي كان عضواً في جماعة الإخوان ثمّ طرد منها بعد قبوله منصباً وزارياً في حكومة عبد الناصر. ولعل القاسم المشترك الذي جمع بين بن نبي والباقوري كان تلك العاطفة الإسلامية العميقة المتزامنة مع ميل إلى عبد الناصر وتوجهه القومي. أما الشخصية الثانية فقد كان محمود شاكر، الذي لم يكن يقبل حركة الإخوان، بل كان

---

(1) Majid Khadduri, **Arab Contemporaries: The Role of Personalities in Politics**, John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1973, P. 83.

ينتقدهم ويهاجمهم ويفند أفكارهم وخاصة في أثناء لقاءاته مع الباقوري وبن نبي[1].

أقام بن نبي في مصر ليمارس نشاطه الفكري ويتواصل مع نخبة من الدارسين في الجامعات المصرية خلال الستينيات. حيث كان يعقد ندوة أسبوعية في منزله يرتادها أولئك الطلاب وغيرهم من المثقفين. وقد استفاد منها عدد من أبناء ذلك الجيل الذين اتصلوا ببن نبي واطلعوا على أفكاره وكوّنوا رؤاهم في حلقته الثقافية التي كانت تضع كل القضايا المطروحة في إطار مشكلات الحضارة التي نذر بن نبي تأملاته الفكرية والفلسفية لتشخيصها وتتبع جذورها. وربما بسبب ذلك الإقبال كانت تلك اللقاءات تحت الرقابة الرسمية[2]، فبقي تأثيره في تلك البيئة محدوداً.

العودة إلى الجزائر

عندما انتصرت الثورة الجزائرية وتحقق حلم بن نبي في استقلال بلده لم يتحمس للعودة، بل بقي في القاهرة وتزوج في العام نفسه - ١٩٦٢م - من سيدة جزائرية انتقلت إليه من تونس، وعاشا معاً في القاهرة لأكثر من عام[3]. وعندما عاد إلى الجزائر عام ١٩٦٣م استأنف الكتابة وإلقاء المحاضرات بالفرنسية غالباً، فنشر مقالات عديدة في صحف مثل **الثورة الإفريقية** و**المجاهد** وغيرهما. وقام بعد ذلك بترجمتها إلى العربية بنفسه، ونشرها بعد وفاته عمر مسقاوي تحت عنوان **بين الرشاد والتيه**. وفي هذه

---

(١) د. شاهين، المقابلة.

(٢) السابق.

(٣) لقد بقي سبب عدم عودة بن نبي إلى الجزائر بعد استقلالها غير معروف. ذكر البعثي أن بن نبي كان على خلاف مع أحمد بن بلة ولذلك لم يعد إلى الجزائر في عهده. انظر: البعثي: ١٩١.

المرحلة اهتم بن نبي بمناقشة مختلف القضايا التي تتعلق بما أسماه بالفراغ الإيديولوجي، أو المفاهيمي - كما يحلو له أن يسميه - الذي وجدت الجزائر فيه نفسها وهي تواجه ذاتها وتراثها ومستقبلها بعد الاستقلال. وفي هذا الإطار ألقى بن نبي ثلاث محاضرات قيّمة حول الثقافة والإيديولوجية والحضارة، جمعها في كتاب بعنوان:

Discours Sur la Culture, L'ideology et la Civilisation

ترجم إلى العربية بعنوان آفاق جزائرية.

وفي عام ١٩٦٥م عُيّن بن نبي مديراً للتعليم العالي التابع لوزارة التعليم القومي، وقد جعله هذا المنصب محط اتصال كبار المسؤولين لاستشارته في قضايا التعليم الجامعي(١). ولكن لم تمضِ سنتان حتى أُعفي من منصبه لأسباب غير معروفة. ولم يحل ذلك دون استمراره في الكتابة والنشر، بل إنه قد فتح منزله مرة أخرى لعقد لقاءات فكرية تناقش فيها القضايا الكبرى المتعلقة بالجزائر وبالعرب والمسلمين وبالحضارة الإنسانية إجمالاً(٢). وكانت هذه الندوة الأسبوعية قبلة يرتادها طلاب الجامعات والشباب المتطلع إلى لون جديد من المنهجية والتحليل، الهادف إلى محو (القابلية للاستعمار)، وزرع (الفعالية) لمواجهة المشكلات الفردية والجماعية. ولذلك لم يكن غريباً أن تخضع هذه اللقاءات للمراقبة، مما أدى إلى منع مالك بن نبي من السفر، حتى اضطر أن يكتب عام ١٩٧١م طلباً للسلطات للسماح له ولزوجته وبناته الثلاث بالسفر لأداء فريضة الحج(٣). وقد

---

(١) محادثة هاتفية مع زوجته في أثناء زيارتها لابنتها رحمة بكليفورنيا في آب/أغسطس ١٩٨٥م.

(٢) رشيد بن عيسى، المقابلة. عنوان المنزل الذي كانت تعقد فيه الندوة هو ٥ شارع فرنكلين روزفلت. انظر: البعثي، ٢٢٧.

(٣) زوجة بن نبي، محادثة هاتفية.

أمضى بن نبي وأسرته في تلك الرحلة نحو سبعة شهور تنقل خلالها بين مصر وسورية ولبنان وليبيا وتونس، يعقد الاتصالات بأصدقائه وتلاميذه، ويرتب حقوق طبع مؤلفاته، وكأنه شعر بأن تلك هي رحلته الأخيرة، وأن هذه اللقاءات هي الفرصة الوحيدة الباقية ليلقي ببذور أفكاره فيمن يجد من عقول واعية. وقد كانت رحلته إلى دمشق مثمرة شخصياً وثقافياً (انظر الملحق)، كما سجّل - في أثناء وجوده في لبنان - وصية رسمية في محكمة طرابلس (تحت رقم ٧٦/ ٢٧٥ بتاريخ ١٦/ ٤/ ١٣٩١هـ الموافق ١٠/ ٧/ ١٩٧١م) منح فيها المحامي عمر مسقاوي حق الإشراف على طبع مؤلفاته والحفاظ على حقوقه الفكرية بعد وفاته.

وبعد عودته من هذه الرحلة، وفي أثناء الشهور الأخيرة من عمره - على الخصوص - شعر بن نبي بالغبن والجحود والإحباط إذ عملت السلطة الجزائرية على عزله وتجاهله ومضايقته. وهناك من يرجع سبب ذلك إلى حديث مالك بن نبي بين يدي الملك فيصل في أثناء استقباله لممثلين عن حجاج عام (١٣٩١هـ- ١٩٧١م)، والذي أشار فيه إلى غياب الحريات في بلده الجزائر. ولقد بلغت تلك المضايقات درجة وصفها أحد تلاميذه بقوله:

«ولعلّ الشهور الأخيرة التي عشناها معه هي أخصب فترة لنا؛ حيث عشنا معه بعض الليالي لحمايته، لأن أعداء الإسلام في البلاد هددوه وحاصروه وضغطوا عليه، بل ووصلوا إلى أن بعثوا له اثنين أو ثلاثة فضربوه قرب منزله، وتركوه مرمياً في الطريق، دامي الوجه مصروعاً، لولا رحمة الله به أن جاء بعض الناس وذهبوا به إلى المستشفى. وبعد هذا الاعتداء نظّمت مداومة في بيته من أجل حمايته، فكان الطلبة يتناوبون في بيته كل ليلة يحرسونه...»[1].

---

(١) محمد مصطفى: 'رجوع التذكير أو تاريخ مرحلة دعوية حاسمة'، مجلة التذكير، جامعة الجزائر، العدد ٦، رجب ١٤١٠هـ - شباط/ فبراير ١٩٩٠م، ٤٠.

وخلال تلك الأيام سلّطت عليه جارة سليطة اللسان دخلت معه في مشادَّة وضربته على وجهه فكسرت بعض أسنانه، وقد طلب من زوجته أن تحتفظ بتلك الأسنان في قطعة قطن لبناته، ذكرى للمعاملة المهينة التي ابتلي بها في آخر عمره(١). وقد أصيب بن نبي بسرطان في المخ وأجريت له عملية بفرنسا وعندما عاد إلى بلاده ما لبث المرض أن عاوده فتوفي في منزله في اليوم الأخير من شهر تشرين الأول/ أكتوبر عام ١٩٧٣م، ودفنه تلاميذه وأصدقاؤه، ورثاه كثيرون في دمشق ولبنان ومصر وبلدان المغرب العربي وفرنسا وفي غيرها من البلاد الإسلامية، كما أبِّن رسمياً وشعبياً في الجزائر وليبيا.

وإذا حاولنا أن نقيّم المدة الأخيرة التي قضاها بن نبي في الجزائر فإنه بإمكاننا ملاحظة تحوّله من رجل نخبة محدودة إلى رجل جماهير بعد أن اتَّسعت حلقته الثقافية التي كان يعقدها في بيته، وتعددت المحاضرات التي كان يلقيها في أماكن مختلفة، وتحضرها فئات ومستويات فكرية واجتماعية متنوعة، كما أن عمله مديراً للتعليم العالي قد ساعده على الاتصال بالوسط الطلابي المتحمس، داعياً إلى أفكاره شارحاً رؤاه، رابطاً كل ذلك بحياة الناس اليومية وبسلوكهم الفردي. يشير إلى ذلك أحد تلاميذه بقوله: «أتذكر ليلة ونحن في بيته، وجدنا ندرس الكهرباء وبالأخص المحولات الطاقوية فقال لنا: إن وظيفة المسلم تجاه مجتمعه هي مثل وظيفة المحوّل [حيث] يمكن تحويل طاقة كامنة في القرآن وبعثها في النفوس والمجتمع»(٢).

---

(١) حديث شخصي مع زوجته، تبسة، ملتقى الفكر الإسلامي، أغسطس/ سبتمبر ١٩٨٩م. وقد علم بهذه الحادثة صديقه علي أوجيت في قلب الصحراء فذكرها في المقابلة التي أجريت معه.

(٢) محمد مصطفى: السابق.

لقد سعي بن نبي إلى الوصول إلى عقول المثقفين ومتوسطي الثقافة وإلى قلوبهم بأفكاره ومؤلفاته ومحاضراته، كما قابل بعض السياسيين والحكام العرب الذين اطلعوا على كتبه وسعوا إلى الاتصال به. فقد التقى مثلاً بالعقيد معمّر القذافي وبعض أعضاء مجلس قيادة الثورة في أثناء زيارته الأخيرة لليبيا، ولعله شرح لهم بعض الخطوط العامة من منهجه الفكري وأسلوبه التحليلي لقضايا العالم الإسلامي ومشكلاته الحضارية. ولقد قدّرت الحكومة الليبية بن نبي مادياً ومعنوياً في أثناء مرضه وقبله، كما رعت أسرته بعد وفاته لسنين طويلة، ولعلها ما زالت تفعل.

الفصل الرابع

التاريخ والاجتماع في فكر بن نبي

كان التاريخ في مقدمة العلوم الاجتماعية التي استحوذت على اهتمام مالك بن نبي وأثرت تأملاته وتحليلاته الفكرية. فمنذ مرحلة مبكرة من حياته تحوّل انتباهه وشغفه من دراسة الهندسة الكهربية إلى دراسة التاريخ وعلم الاجتماع والفلسفة[1]. ولعل ذلك كان أثراً من آثار البيئة الفرنسية، التي عاش فيها إبان مرحلة نموه الفكري في الثلاثينيات، التي عرفت في تاريخ الحضارة الأوربية بكونها مركزاً للتفاعل بين الأفكار والنظريات والتيارات الفلسفية والفكرية. وخلال تلك المرحلة انكبّ بن نبي على قراءة كتب عديدة في فروع معرفية متنوعة واستيعابِها، كُتب بعضها بالفرنسية وترجم بعضها الآخر إليها من لغات أخرى. بل لقد كانت الفرنسية وسيلته لمعرفة جوانب من التراث العربي والإسلامي، مثل **مروج الذهب** للمسعودي و**المقدمة** لابن خلدون، و**رسالة التوحيد** لمحمد عبده وأداته في الاطلاع على إنتاج بعض الفلاسفة من أمثال الغزالي والفارابي وابن رشد، كما قرأ بها ما كتبه د. عبد الرحمن تاج عن البابية والإسلام، وما كتبه خير الدين التونسي وأحمد رضا في قضايا الإصلاح والنهوض.

---

(١) بن نبي: مذكرات شاهد القرن، ج٢، ٥٤.

ولا شك أن بن نبي قد قرأ للعديد من أعلام الفكر الغربي، ولكنه كان نادراً ما يشير في كتاباته إلى المصادر التي رجع إليها أو تأثر بها أو ناقضها. ويمكن تعليل هذا بأنه لم يكن باحثاً أكاديمياً، ولذلك فقد أهمل الإشارة إلى مصادره التي لم يكن يستقي منها مباشرة في الأغلب، وإنما كان يمزج بينها وينظم بين أطرافها ويخضعها لواقع المجتمع الإسلامي ليشخّص على ضوئها مشكلاته وقضاياه. ثم إن طبيعته بوصفه مفكراً قد حرّرت آراءه الاجتماعية وتأملاته الفلسفية من القيود الشكلية والنظم المدرسية. ولذلك، فإن تحديد المصادر التي استقى منها أو تأثر بها أو المدارس التي أسهمت في تكوينه الفكري، أمر غير يسير. وإذا راجعنا أسماء الكتّاب والمفكرين المسلمين والغربيين الذين أشار إليهم في كتبه فإننا نخرج بقائمة من الأسماء تتضمن عبد الرحمن بن خلدون(١)، وجمال الدين الأفغاني(٢)، ومحمد عبده(٣)، . . . .

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦م): علامة العالم الإسلامي، ولد بتونس وتوفي بالقاهرة. وهب حياته للكتابة والتعليم، فكان مؤرخ عصره، كما تقلد عدة مناصب قضائية ودبلوماسية. يعد رائد فلسفة التاريخ ومؤسس علم الاجتماع الذي أعطاه في مقدمته اسم (علم العمران) والذي نسب إلى غيره من الغربيين بعد قرون من وفاته.

(٢) جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧م): ناشط سياسي وخطيب بليغ، نادى بتجديد الإسلام لتمكين الأمة من مواجهة القوى الغربية. أبعد في مراحل مختلفة من حياته ونشاطه من أفغانستان ومصر وإيران، كان منافحاً عن (الجامعة الإسلامية) وناشطاً مثابراً وخطيباً مفوّهاً، كما كان شخصية فذة اجتمع حولها عدد من الشباب المثقف المتحمس لمحاربة الهيمنة الغربية في أواخر عهد الإمبراطورية العثمانية. خلف تلاميذ واصلوا مسيرته من أمثال محمد عبده ورشيد رضا. وقد أصدر مع عبده من باريس صحيفة **العروة الوثقى** في ثمانية عشر عدداً. بقي لأفكاره أثر عميق في حركتي الجامعة الإسلامية والجامعة العربية. مات في إسطنبول حيث دعي إليها لتفرض عليه الإقامة الجبرية.

(٣) محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥م): من أشهر تلامذة الأفغاني وأكثرهم تشرباً =

ومحمد إقبال[١]، وأحمد رضا[٢]، وعبد الرحمن الكواكبي[٣]، وغيرهم ممن أشار إليهم عرضاً. كما نجد من بين المفكرين الغربيين هيجل[٤]،

= لأفكاره. تخرّج في الأزهر ودرّس في دار العلوم ثم تولى تحرير **الوقائع المصرية**. نُفي إثر ثورة عرابي عام ١٨٨٢م إلى سورية ثم إلى بيروت حيث عاش فيها ثلاث سنوات ونصف السنة قبل أن يلتحق بأستاذه الأفغاني الذي دعاه إلى باريس من أجل إصدار **العروة الوثقى**. بعد عودته إلى مصر عام ١٨٩٩م عُين قاضياً، ثم عضواً في إدارة الأزهر، ثم مفتياً لمصر، عُرف عبده في هذه المرحلة بدعوته الإصلاحية عن طريق التربية والتعليم بدلاً من طريق النشاط السياسي. كانت له ولأفكاره آثار ملموسة من الرباط حتى إندونيسيا، ويعد أحد أهم المجددين في عالم الإسلام. من أشهر مؤلفاته **رسالة التوحيد والمدنية بين الإسلام والنصرانية**.

(١) محمد إقبال (١٨٧٧ - ١٩٣٨م): فيلسوف وشاعر هندي شهير حصل على درجة الماجستير في الفلسفة عام ١٨٩٩م ودرس الحقوق في الوقت نفسه، ثم سافر عام ١٩٠٥م للدراسات العليا في كل من بريطانيا وألمانيا. اتصل في جامعة كمبردج بالفيلسوف ماكتاجرت والمستشرقين نيكلسون وبراون. حصل على الدكتوراه من جامعة ميونيخ بألمانيا عن أطروحته **تطور الميتافيزيقا في بلاد فارس** - The Development of Metaphysics in Persia.

كان أحد أعضاء الجماعة الإسلامية الهندية الناشطين ودعا إلى تجديد الفكر الإسلامي في كتابه الشهير **تجديد الفكر الديني في الإسلام** - The Reconstruction of Religious Thought in Islam.

وقد تأثر إقبال بالأفغاني فدعا إلى الجامعة الإسلامية، كما كان من مؤيدي فصل الباكستان عن الهند. اشتهر إقبال أيضاً بشعره الرائع وقد أصدر عدة دواوين.

(٢) انظر: ص١٠٨، هامش رقم ١.

(٣) عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٣): كاتب ومفكر، ولد في حلب، رائد من رواد التعليم والحركة الإصلاحية العربية، وكاتب ومؤلف ومحام، وقد عُرف بكتاباته المناهضة للاستبداد، وأهم كتبه **أم القرى**، و**طبائع الاستبداد**.

(٤) جورج ويلهم هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١م): فيلسوف ألماني صاحب نظرية الديالكتيكية التي تقوم على أن كل حركة إنما تنشأ من موضوع ثم تتطور نحو موضوع نقيض ويشكل الاثنان موضوعاً جديداً في تطور مستمر، يعرف هذا المنطق بالمنطق الهيجلي الذي تأثرت به الحركات الماركسية والقومية.

ومـاركـس[١]، وشـبـنـجـلـر[٢]، وتـويـنـبـي[٣]، وجـب[٤]، وأوجـبـرن[٥]، ولنتون[٦]، . . . .

---

(١) كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣م): مفكر اجتماعي ألماني متأثر بهيجل. درس الاقتصاد في برلين وباريس وروما وحصل على الدكتوراه في ١٨٤١م. وقد أصدر بالتعاون مع فردريك إنجلز (المنفستو) الشيوعي، وفي عام ١٨٦٧م أصدر كتابه **رأس المال** - Daskapital الذي يعتبر كتاب الأحزاب الشيوعية المقدس.

(٢) أوزولد شبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦م): مؤرخ وفيلسوف سياسي ألماني. كتب عدة كتب حول تاريخ الحضارات منها: **تشكّل تاريخ العالم** الذي خلص فيه إلى أن مسار التاريخ يمكن التنبؤ به على ضوء قوانين النمو التي تتحكم في تاريخ الثقافات. نال شهرته عن كتابه **انحطاط الغرب** الذي أكّد فيه أن الحضارة الغربية قد وصلت ذروة تقدمها وأن أفولها نتيجة حتمية.

(٣) أرنولد توينبي (١٨٨٩ - ١٩٧٥م): مؤرخ بريطاني، اشتهر بموسوعته **دراسة التاريخ**. كان أستاذاً للتاريخ في جامعة كمبردج، وقد نظر إلى التاريخ باعتباره فضاءً مفتوحاً تواصل فيه الحضارة نموها في أثناء استجاباتها لتحديات متتالية، ولكنها تتعرض للتفكك عندما تخفق في تحقيق الاستجابة المطلوبة، وهو يبلور في نظريته (التحدي والاستجابة) حركة المجتمع الإنساني.

(٤) هاملتون جب (١٨٩٥-١٩٧١م): مستشرق اسكتلندي، ولد في الإسكندرية وتعلم في بريطانيا، أتقن العربية ودرّسها في معهد الدراسات الشرقية لسنوات طويلة، كان محرراً للموسوعة الإسلامية المختصرة، ومؤلفاً لعدة كتب عن الإسلام والأدب العربي والمجتمعات الإسلامية وابن بطوطة وغيره.عين أستاذاً متميزاً في جامعة هارفرد في خمسينيات القرن الماضي ورئيساً لمركز دراسات الشرق الأوسط فيها.

(٥) وليام أوجبرن (١٨٨٦-١٩٥٩م): عالم اجتماع أمريكي، حصل على الدكتوراه عام ١٩١٢م ودرس بجامعة شيكاغو نشر عدة بحوث ومقالات، واشتهر بكتابه **التغير الاجتماعي** الذي نشره في العشرينيات، وبحث فيه بعمق وشمول تطور الثقافات وتغيرها، وقد تأثر في فكره الاجتماعي بعلم البيولوجية وعلم النفس، وعرف بنظريته المسماة (التخلف الثقافي - Cultural lag).

(٦) رالف لنتون (١٨٩٣ - ١٩٥٣م): عالم أنثربولوجي أمريكي اشتهر بكتابه الذائع الصيت **دراسة الإنسان** الذي نشر عام ١٩٥٦م؛ أي بعد وفاته واعتبر أشمل مقدمة لعلم الأنثربولوجية. أما كتابه المهم الآخر فكان بعنوان **شجرة الثقافات** درس فيه أنماطاً مختلفة من الثقافات الإنسانية.

وجيزوت[١]. واللافت للنظر أن إشارته إلى الكتاب والمفكرين الفرنسيين كانت محدودة؛ ولعل بن نبي - بوصفه جزائرياً - كان رافضاً لعقدة التفوق والسيطرة التي كانت تبديها فرنسا المستعمرة والتي قد تنعكس في آراء بعض كتابها ومفكريها، فكان ذلك حافزاً له لتوسيع دائرة قراءاته.

ولقد شهدت المرحلة التي عاشها بن نبي تحوّلات تاريخية وحضارية عميقة أنتجت أفكاراً ونظريات وتيارات لم تغب عن اهتمامات الشاب الفكرية في مراحل تكونه، فتشرب منها أفكاراً ورؤى متعددة، يسهل تتبع بعضها ويصعب تحديد معظمها، سواء ما يتصل منها بالثقافة الأصلية أو الأوربية التي استوعب خصائصها وانتبه إلى نقائصها. ولقد شغفته في هذه الأثناء القراءة بصفة عامة وقراءة التاريخ والاجتماع والفلسفة بصفة خاصة. وفي هذا الإطار يسهل علينا تحديد تأثره بمفكرين عظيمين جمعا بين هذه العلوم وانتسجت أعمالهما على منوالها، كما اهتما كلاهما بدراسة التاريخ عامة والحضارة بصورة خاصة. ينتمي أحدهما إلى الثقافة العربية الإسلامية، وينتمي الآخر إلى الأوربية، كما ينتمي الأول منهما، وهو ابن خلدون، إلى العصر القديم، في حين ينتمي الآخر، وهو توينبي، إلى العصر الحديث.

---

(١) فرانسوا بيير جيزوت (١٧٨٧ - ١٨٧٤م): كاتب ومؤرخ وسياسي فرنسي مشهور، كان في مطلع حياته أديباً مبدعاً، تعلم في جنيف ثم عاد إلى فرنسا عام ١٨٠٥م حيث كتب مؤلفات أدبية مهمة مثل قاموس المترادفات وحياة الشعراء الفرنسيين إلى جانب مذكراته. بعد ذلك أصدر جيزوت عدداً من الكتب التاريخية والسياسية أشهرها تاريخ الحضارة في أوروبا. في عام ١٨٣٩م عين سفيراً لبلاده في بريطانيا، وعين بعد عام وزيراً للخارجية. ونظراً لنشاطاته الفكرية والسياسية أصبح بعد ذلك رئيساً للوزراء. نفي إلى بريطانيا بعد ثورة ١٨٤٨م، ولكنه عاد إلى فرنسا عام ١٨٥١م حيث تفرغ للكتابة الأدبية والتاريخية.

تأثير ابن خلدون

عرف ابن خلدون بعمله الموسوعي كتاب **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** الذي احتوت مقدمته الوافية على منهجية تاريخية واجتماعية وأنثربولوجية لدراسة المجتمع العربي الإسلامي خاصة، والإنساني عامة، ففتح بذلك حقلاً جديداً في زمانه أسماه (علم العمران)، مقاربة لما عرف بعد ذلك بـ (علم الاجتماع)، الذي نُسب لاحقاً إلى غيره من الغربيين. وتعد المقدمة بحثاً معمقاً في الظواهر الاجتماعية وما يحكمها من سنن وقوانين، وإطاراً منهجياً لتتبع مراحل تطور المجتمع الواحد، وتتبع اختلاف المجتمعات باختلاف سياقات الزمان. وقد طوّر ابن خلدون كلمة العمران وصاغها مصطلحاً اجتماعياً ساعده على تحليل عناصر الحضارة بوصفها ظاهرة اجتماعية متكررة.

وقد سار بن نبي على خطا ابن خلدون في التوقف عند تلك الظاهرة لاستيعابها وتحليلها، محاولاً دراستها «لا على أنها سلسلة من الأحداث يعطينا التاريخ قصتها، بل (ظاهرة) يرشدنا تحليلها إلى جوهرها، وربما يهدينا إلى (قانونها)، أي إلى سنة الله فيها»[1]. وذلك بغية الوصول إلى فهم السبل التي تؤدي إليها والعوامل التي تتحكم فيها، ومن ثمَّ صياغة الأطر الفكرية والوسائل العملية المؤدية إلى تحقيق تلك الحضارة. ويعتبر بعض الباحثين في الفكر العربي المعاصر بن نبي أبرز مفكر عربي درس ظاهرة الحضارة منذ ابن خلدون[2]، ولذلك فليس غريباً أن نجد العديد من سمات التشابه بين آرائه في الحضارة والتطور الاجتماعي وتلك

---

(١) بن نبي: **شروط النهضة**، ٧١.

(٢) فهمي جدعان: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ١٩٧٩م، ٤٠١.

التي أفاض فيها ابن خلدون في مقدمته. فلقد كان بن نبي، إلى جانب كونه تلميذاً ذكياً للمؤرخ الكبير، مستفيداً فطناً من العلوم الاجتماعية المعاصرة التي وصلت إلى مستوى منهجي محكم في التنظير والتطبيق. وهو ما يعطي تأملاته ونظراته في واقع الأمة الإسلامية، وآراءه في كيفية النهوض بهذا الواقع عمقاً وأصالة.

يرى بن نبي أن الحضارة، بوصفها ظاهرة إنسانية، تمر بثلاث مراحل؛ هي: الميلاد والأوج والأفول[١]، معتمداً في هذا على نظرية **الأجيال الثلاثة** التي شرحها ابن خلدون في مقدمته، والتي توصّل فيها إلى أن الدولة تولد وتزدهر وتأفل في ثلاثة أجيال، يحتفظ الأول فيها بخلق البداوة وعصبيتها وتوحشها، وبما فيها من بسالة ونزوع إلى الانتصار والمجد؛ ويتحول الجيل الثاني من البداوة إلى الحضارة، فيترك النزعة الجماعية إلى الفردية، ويألف الاستقرار حتى تنكسر فيه حدة العصبية. أما الجيل الثالث فينغمس في الترف والملذات ويفقد كل قوة ويخرج من كل شرف ورئاسة؛ وهنا تنهار الدولة وتأفل.

لقد استخدم ابن خلدون في نظريته هذه مصطلح الدولة، وهو ما رآه بن نبي إطاراً تنظيرياً ضيقاً كان يمكن التعمق فيه وتوسيعه ليشمل ظاهرة الحضارة كلها، مؤكداً أن ابن خلدون قد تمكن «من اكتشاف منطق التاريخ في مجرى أحداثه، فكان بهذا المؤرخ الأول الذي قام بالبحث عن هذا المنطق، إذا لم نقل إنه قد قام بصياغته فعلاً... لولا أن مصطلح عصره قد وقف به عند ناتج معين من منتجات الحضارة ونعني به الدولة، وليس عند الحضارة نفسها. وهكذا لم نجد عند ابن خلدون غير نظرية عن تطور الدولة»[٢].

---

(١) شروط النهضة: ٦٦.
(٢) السابق: ٦٩.

وقد سبق أن انتقد طه حسين (١٨٨٨ - ١٩٧٣م) فكر ابن خلدون، حتى إنه رأى أنه من المبالغة اعتبار المقدمة تمهيداً لما يعرف اليوم بعلم الاجتماع[١]. ولكنّ دراسة أخرى استطاعت تفنيد مآخذ كل من طه حسين ومالك بن نبي في إطار بحثها لمنهج ابن خلدون في معالجة ما أسماه بـ (فن التأريخ)، إذ توصلت تلك الدراسة إلى أن ملاحظات ابن خلدون وإحالاته إلى الدولة إنما قصد تطبيقها على ظاهرة أخرى أكثر تعقيداً هي الحضارة[٢]. ويتفق مع هذا الرأي الدكتور عماد الدين خليل الذي لا يجد شكاً في أن مصطلح (العمران البشري) الذي جاء في المقدمة إنما كان مقابلاً لمصطلح الحضارة البشرية في المفهوم المعاصر[٣].

وقد تبنى بن نبي نظرية ابن خلدون في الدورة الحضارية مهملاً عامل (العصبية) الذي يعتبر عاملاً مركزياً في النظرية الخلدونية لبسط النفوذ وتأسيس الدولة وتحقيق الاستقرار، وهو ما يوفر للجيل اللاحق الرفاهية فتضعف المقومات التي قامت عليها الدولة تدريجياً، حتى تنتهي إلى الانهيار. انطلق بن نبي من هذه النظرية، لكنه طوّرها وصاغها في قالب تنظيري جديد يمكن أن يطلق عليه نظرية **المراحل الثلاثة**، والتي يمكن تلخيصها فيما يلي:

١- مرحلة الروح

وهي المرحلة التي يكون المجتمع فيها دائراً في فلك الفطرة البدائية، يمارس حياته وفقاً لما تمليه عليه غرائزه التي جُبل عليها، حتى إذا ظهرت

---

(١) انظر: طه حسين: **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، ترجمة عبد الله عنان، مكتبة الاعتماد، مصر، ١٩٥٢م، ٦٣.

(٢) انظر: ملحم قربان: **نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون**، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ١٩٨٥م، ٨٥.

(٣) عماد الدين خليل: **التفسير الإسلامي للتاريخ**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٥م، ١٧٤.

في أفق حياته فكرة روحية أو عقيدة دينية، فإنها ما تلبث أن تضبط غرائزه وتنظم فطرته وفق عملية عقلية نفسية أسماها بن نبي بـ (**العملية الشرطية**). ولا تهدف هذه العملية إلى إلغاء تلك الغرائز أو القضاء عليها، وإنما تعمل على ضبطها وتنظيمها في إطار علاقة وظيفية مع تلك العقيدة الدينية الجديدة[(١)]. وفي هذا المستوى يتحرر الأفراد من أوضاعهم الغريزية الضاغطة فتنسجم حياتهم مع قدراتهم المتنوعة، ويتناسق سلوكهم مع المقتضيات الروحية التي أملتها الفكرة الدينية.

وفي محاولته لتطبيق هذه المرحلة على التاريخ الإسلامي يرى بن نبي أنها قد بدأت منذ تلقى النبي محمد ﷺ الرسالة واستمرت حتى معركة صفين، التي أصابت الأمة بالانفصام الذي سبَّبه اصطراع حميّة الجاهلية مع الروح القرآنية[(٢)]. وفي هذه المرحلة - منذ البعثة وحتى صفين - أصبحت حياة الناس بكل تفاصيلها محكومة بقوانين روحية. وقد رجع بن نبي إلى أكثر من واقعة تاريخية داعماً بها رأيه، منها قصة المرأة الغامدية التي جاءت إلى الرسول ﷺ لتعترف بخطيئتها وتطالب بإقامة الحد عليها، فكان الرسول الرحيم يصرفها، ربما لإبعادها، طالباً منها استيفاء شروط بعينها ولكنها كانت تعود في كل مرة لتصر على إقامة الحد عليها، إرضاءً لضميرها وتطهيراً لروحها. وكذلك قصة بلال الحبشي الذي احتمل ما لا يطاق من العذاب في هجير مكة الحارق مردداً (أحد.. أحد). ويبيّن بن نبي أن هذه الوقائع تخرج عن معايير الطبيعة، وأن الباعث في الواقعتين لم يكن سوى تلك الطاقة الروحية التي بعثها الدين الجديد. وهي طاقة فاعلة في الأفراد كما هي فاعلة في الجماعات، فـ «الروح وحدها هي التي تتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، وحينما فقدت الروح سقطت

---

(١) بن نبي: **شروط النهضة**، دار الفكر، بيروت، دمشق، ١٩٨٧م، ٧٥.

(٢) بن نبي: **وجهة العالم الإسلامي**، دار الفكر، دمشق، د. ت، ٢٧ - ٢٨.

الحضارة وانحطّت، لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلّا أن يهوي بتأثير الجاذبية»[١].

٢- مرحلة العقل

وخلالها يكون المجتمع مستمرّاً في تحقيق مبادئه الدينية وتقوية روابطه الداخلية، وتواجهه مشكلات جديدة وضرورات وحاجات طارئة، وذلك نتيجة توسع المجتمع وانتشار الفكرة الدينية خارج حدودها الأولى. وعندما يعمل المجتمع على حل تلك المشكلات وتلبية تلك الضرورات فإن قواه العقلية تنشط وتتحفز بفضل استجابته لتحديات الحياة التي يُعمل فيها العقل، حتى يصبح القوة المتحكمة التي توجه المجتمع في مسيرته الحضارية. ولكن العقل في هذه المرحلة لا يكون قادراً على ضبط الغرائز وتنظيمها بالقوة نفسها التي كانت للروح في المرحلة الأولى. وهنا تبدأ الغرائز في التحرر من قيودها تدريجياً- كما يرى بن نبي - فتبدأ سلطة المجتمع على الفرد تقل وتضعف[٢]. ويمثل العهد الأموي - في سياق الحضارة الإسلامية - بداية مرحلة العقل؛ وهي المرحلة التي تدين لها الإنسانية باكتشاف النظام المئوي، وتطبيق المنهج التجريبي في الطب، واستخدام فكرة الزمن الرياضية، وهي الخطوات الأولى التي درجها الفكر الإنساني في مضمار الحضارة. ويلحظ بن نبي أن ميزان القيم في المجتمع المسلم قد اهتزّ بعد ذلك، فتوقفت النفوس عن التزكّي والترقي، وضعفت الروح القرآنية، فتوقف كذلك عمل العقل تدريجياً حتى خمدت شعلته، كما ازداد ضعف الروح ونشطت من عقالها الغرائز من جديد.

---

(١) السابق: ٣٠.

(٢) شروط النهضة: ٧٦.

٣- مرحلة الغريزة

وفي هذه المرحلة يسود التفكك والضعف والفساد، ويبدو الانحطاط نتيجة حتمية لانطلاق الغرائز وفقدان العقل لوظيفته الاجتماعية وانطفاء ذلك التوتر والتنبه الذي تبثه العقيدة في النفوس والضمائر. وهنا يدخل المجتمع في (ظلمة التاريخ) حيث تقترب دورته الحضارية من الانتهاء. ولم يحدد بن نبي مرحلة بعينها في تاريخ الحضارة الإسلامية ليمثل بها لهذه المرحلة. ولكن إذا راجعنا التخطيط التوضيحي لمراحل الحضارة الإسلامية الذي ضمنه بن نبي أكثر من كتاب، نجد أن هذه المرحلة تتمثل في حقبة تدهور الدويلات الإسلامية، الذي سبق هجمة التتار على الحضارة التي شاخت وتكلّست وصارت قابلة للانهيار. وفي الرسم البياني الذي شرح من خلاله بن نبي نظريته في مراحل الحضارة الإسلامية، اعتبر القرن الرابع عشر الميلادي - وتحديداً مرحلة ابن خلدون - نقطة انهيار الحضارة الإسلامية، بدليل أن ما أبدعه ابن خلدون لم يؤثر في محيطه؛ إذ كانت شعلة العقل قد خمدت وفقدت الأفكار فعاليتها في مناخ نفسي واجتماعي متفسّخ. ومن ناحية أخرى اعتبر بن نبي دولة الموحدين في غرب العالم الإسلامي آخر مراحل الحضارة الإسلامية إذ صار إنسان ما بعد الموحدين نفسه خارج الحضارة إذ أصبح عاجزاً عن التفاعل مع الحياة وصناعة التاريخ.

ويشير بن نبي إلى وجه الشبه الموجود بين الإنسان في مرحلة فطرته الأولى - أي السابقة للحضارة - وبين الإنسان الذي لفظته الحضارة وعاد إلى درجة من درجات المرحلة البدائية الأولى. مؤكّداً أنه تشابه ظاهري لا يثبت أمام المنهجية العلمية «إذ إن الإنسان الذي تفسّخ حضارياً مخالف تماماً للإنسان السابق للحضارة أو الإنسان الفطري»، فهذا الأخير «يظل مستعداً - كما هي الحال مع البدوي المعاصر للنبي - للدخول في دورة

حضارة» أما الإنسان الآخر، الخارج من الحضارة أو المسلوب منها فهو «لم يعد قابلاً لإنجاز عمل محضّر (Oeuvre civilisatrice) إلا إذا تغيّر هو نفسه من جذوره الأساسية»[١].

ويقف بن نبي عند فكرة مهمة جديرة بالتأمل، وهي ذلك الخطأ المنهجي الذي وقع فيه جل المؤرخين والفلاسفة الذين ميزوا بين المجتمع في مرحلة ما قبل التحضر والمجتمع في مرحلة التحضر، ولكنهم لم يميزوا بين هذين وبين المجتمع في مرحلة (ما بعد التحضر). وهو يرى أنه قد نتج عن ذلك نوع من الخلط والالتباس المؤديين إلى «تشويه المقدمات المنطقية التي يرتكز عليها الاستدلال في مجال الفلسفة والأخلاق وفي مجال الاجتماع، وحتى مجال الاقتصاد والسياسة»[٢]؛ إذ لم ينتبه أولئك المؤرخون والفلاسفة إلى حقيقة يعتبرها بن نبي جوهرية في هذا السياق وهي «أن مجتمع ما بعد التحضر ليس مجرد مجتمع لا يتحرك من مكانه، وإنما هو مجتمع ينتكس في خط سيره، أي يسير إلى الخلف بعد أن انحرف بعيداً عن طريق حضارته وانقطعت صلته بها»[٣].

الدين بوصفه مكوناً أساسياً للحضارة

أعطى ابن خلدون الدين دوراً أساسياً وقيمة كبرى في تكوّن الدورة الحضارية لتصل إلى ما أسماه بـ (الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك)، معتبراً الدين كابحاً ومنظماً للقوة والعنف الناتجين عن العصبية، وفي الوقت نفسه حافزاً إلى فتوحات جديدة. والعاطفة الدينية عند ابن خلدون هي الوسيلة المثلى لحل النزاعات القبلية، وتجنب الحسد والتنافس بين

---

(١) السابق: ٧٨.

(٢) بن نبي: **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة محمد عبد العظيم علي، مكتبة عمار، القاهرة، ١٩٧١م، ٤٢.

(٣) السابق: ٤٣.

أعضاء الجماعة المتحكّمة؛ فهو من ثمّ ضروري لتأسيس أركان الدولة وتسيير أمورها.

أما بن نبي، فقد نظر إلى دور الدين في الدورة الحضارية من زاوية جديدة وبرؤية تاريخية اجتماعية معاصرة، فاعتبره شرطاً أساسياً وركناً أولياً لأي حضارة؛ فهو (المعامل) الذي يشحن العناصر الأولية للحضارة، وهي الإنسان والتراب والوقت، بالطاقة التي بها تتحقق الإنجازات الحضارية. ويشبّه بن نبي عناصر الدورة الحضارية بالعناصر المكوّنة للماء والتي تحتوي على نسب معينة من الأكسجين والهيدروجين، موضحاً أن هذين العنصرين لا يكوّنان ماء إلا عند إضافة (مركب) معين؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى الحضارة، فإن عناصرها المذكورة لا تتفاعل ولا تعمل إلا بتدخل مركّب معين هو الدين[١].

وعلى هذا الأساس اعتبر بن نبي الحضارة الغربية السائدة نابعة من أخلاق المسيحية ومبادئها ومستندة عليهما. ومع أن المسيحية قد سبقت الإسلام في الظهور بقرون عديدة، فإن الحضارة الإسلامية قد تكوّنت وازدهرت قبل الحضارة المسيحية؛ ذلك أن الحضارة - كما يرى بن نبي - تولد مرتين؛ الأولى عند ميلاد الفكرة، والثانية عند انطباع تلك الفكرة في النفوس؛ أي عند (دخولها أحداث التاريخ). أما بالنسبة إلى الإسلام فقد ولد كل من الدين والحضارة في وقت واحد. ويرد بن نبي ذلك إلى «الفراغ الذي وجدته الفكرة الإسلامية في النفوس العربية العذراء التي لم تنشأ فيها ديانة أو ثقافة سابقة»[٢]. أما المسيحية فقد نشأت في وسط خليط من الديانات والثقافات المتباينة مثل اليهودية والرومانية واليونانية، مما حال دون أن تنطبع في قلوب الناس أو تؤثر فيهم تأثيراً فعالاً. ولذلك

---

(١) شروط النهضة: ٢٠.

(٢) السابق: ٥٥.

لم تؤدِّ المسيحية دوراً تاريخياً مؤثراً إلا عندما اعتنقتها القبائل الجرمانية البدوية في الشمال الأوربي. ويستدل بن نبي على هذا الرأي بما قاله هرمان دي كيسرلنج في كتابه **البحث التحليلي لأوروبا** من أنه «مع الجرمانيين ظهرت روح خلقية سامية في العالم المسيحي»، ولم تكن تلك الروح «سوى الفكرة المسيحية المتأهبة تماماً للدخول في التاريخ»(١). ويشير بن نبي هنا إلى هنري بيرن مؤلف كتاب **محمد وشارلمان**، الذي قارن فيه بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية معتبراً شارلمان باعث الدين المسيحي ومشبهاً إياه بنبي الإسلام محمد ﷺ.

ومن المثير للانتباه في هذا السياق إشارة بن نبي إلى ما أسماه **بالحضارة الشيوعية** والتي اعتبرها (أزمة) داخل الحضارة المسيحية. ومن المعروف أن مؤلفات إنجلز وماركس لا تشير - حتى من بعيد - إلى الأصول الدينية للفكرة الشيوعية، بل إن هذه الإيديولوجية لم تر في الدين إلا مخدراً لطاقات الشعوب، في حين يرى بن نبي أن الدين المسيحي كان التربة الخصبة التي خرجت منها بذور النظام الشيوعي. والحقيقة أن بن نبي لم يسند رأيه هذا بقرائن أو شروح مقنعة لهذا التخريج، ولكنه اكتفى بالإشارة إلى أنه من وجهة النظر التاريخية فإن الماركسية قد استخدمت التصورات النفسية والمفاهيمية المسيحية للإنسان، أو ما أسماه بن نبي بـ (البنية التحتية النفسانية)، لتحوّل «إنجيل يسوع المسيح إلى إنجيل لماركس، وجميع المطامح التواقة إلى ملكوت الرب الإله إلى مطامح متشبّثة بالفردوس الأرضي»(٢) فالفكرة الدينية - من وجهة نظر بن نبي - لابد أن تتدخل، إما بطريقة مباشرة، وإما بواسطة بدائل أخرى تقوم مقامها، في التركيبة التي تؤلف حضارة ما.

---

(١) السابق.

(٢) بن نبي: **آفاق جزائرية**، مكتبة عمار، القاهرة، ١٩٧١م، ٦٧.

وإذا حاولنا التأكد من صحة هذا الرأي المتعلق بالجذور المسيحية للشيوعية، وجدنا أن مفكرين وفلاسفة آخرين قد توصلوا، بعد مراجعات تاريخية وبنظرة نقدية إلى الماركسية ذاتها، إلى نتيجة مشابهة لتلك التي أشار إليها بن نبي. من ذلك ما رآه الفيلسوف الروسي نيكولاي برداييف(١) - الذي آمن بالماركسية ثم انشق عنها - من أن «الماركسية لم تكن فعّالة وديناميكية إلّا لأنها حملت سمات الدين الذي لا يمكن أن تحتل مكانه أي نظرية علمية أو تطبيق سياسي»(٢)، وقد فصّل براديف في كتابه **مملكة الله ومملكة قيصر** في أوجه التشابه بين المسيحية بوصفها ديناً والشيوعية بوصفها إيديولوجية أو نظاماً سياسياً. أما الشاعر والمؤرخ السويسري كونزاك دي رينولد مؤلّف موسوعة **تكوّن أوروبا** - La Formation de l'Europe بمجلداتها الثمانية، فقد رأى «أن ما شهدته روسيا ليس إلّا (طلقة بعيدة) للحضارة المسيحية الأرثوذكسية»(٣). أما أرنولد توينبي فقد رأى في الشيوعية «ديناً آخر من أديان هذا الزمان»

---

(١) نيكولاي الاكسندروفتش برداييف (١٨٧٤ - ١٩٤٨م): فيلسوف روسي، اعتنق الماركسية في شبابه، ثم أصبح لاحقاً ناقداً لصاحب النظرية، في نظريته الديالكتية أولاً، ثم في موقفه من الدين. عُين عام ١٩٢٠م أستاذاً للفلسفة في جامعة موسكو ثم أُعفي منه بعد عامين، فذهب إلى برلين ثم إلى باريس حيث أسس (الأكاديمية الحرة للعلوم المعنوية - The Free Academy of the Moral Sciences)، وقد صدرت له عدة مؤلفات أهمها **جذور الشيوعية** و**مملكة الله ومملكة قيصر** الذي فصل فيه المؤلف العلاقة بين الشيوعبة والمسيحية، وقد ترجم الكتاب إلى الإنجليزية في لندن.

(٢) انظر:

N. Berdyev, **The Realm of God and the Realm of Caesar,** Donal lowrie, London, 1952, P. 136.

(٣) انظر كتاب:

Oscar Halicki, "The Prospect of Western Civilization", **The Intent of Toynbee, Acomparative Approach,** Loyola University, Chicago, 1961, P.206.

مؤكداً أنها ليست إلا «ورقة انتزعت من سفر المسيحية، فمُزقت وأُسيئت قراءتها»[1]. وتؤيد هذه الاستنتاجات ما ذهب إليه بن نبي في ربط الماركسية بالأفكار المسيحية معتبراً إياها فرعاً من الحضارة الغربية المسيحية، وهو ما يؤكد البعد الروحي للإيديولوجية، وهو البعد الذي اعتبره بن نبي شرطاً أساسياً لفاعليتها في الواقع والتاريخ؛ فنهوض المجتمعات وانهيارها مرتبط بما يطرأ على معتقداتها وتوجهها الروحي من قوة وضعف، وهو ما أكّده ابن خلدون من قبل.

المجتمعات بوصفها كائنات حيّة

إن البحث في أحوال المجتمع باعتباره كائناً حياً مفهوم خلدوني عرضه في مقدمته فسبق به العلوم الاجتماعية المعاصرة التي تبنت نظرية النشوء والارتقاء وأدخلتها في مناهجها. فقد نص ابن خلدون من قبل على أن "للدول أعماراً طبيعية مثل الأفراد" وهو ما يشير إلى دورات الميلاد والنمو والتطور ثم الضعف والانحلال التي تعتري كلّاً من الإنسان والمجتمع. كما قارن ابن خلدون بين النظم الاجتماعية عند الجماعات البشرية ومثيلاتها عند التجمعات الحيوانية، خالصاً إلى أن النظم البشرية البدائية تشابه تلك الموجودة عند الحيوانات المفترسة، في حين تتشابه نظم البشر المتحضرين مع تلك الموجودة عند الحيوانات الأليفة، مؤكداً أن قانون السببية يحكم العمليات الاجتماعية والتاريخية مثلما تحكم عمليات التطور العضوي الكائنات المختلفة، فجميع الكائنات خاضعة بذلك لقانون الميلاد والنضج والانحلال. وعليه فللمجتمعات البشرية - كما للإنسان الفرد - عمر معين، فالجميع "يولدون ويعيشون ثم يموتون". وقد فصّل ابن خلدون في سياق نظريته **الأجيال الثلاثة** فيما أسماه

---

(١) انظر: أرنولد توينبي:
Civilization on Trial, Oxford University Press, New York, 1955, P. 235.

بـ (العمر الطبيعي) للدولة مقارناً إيّاه بأعمار البشر والكائنات الحية[١].

وقد رأى بن نبي هو الآخر أن عمليات النمو والتطور التي تمر بها المجتمعات تشابه تلك التي يمر بها الأفراد. مستخدماً في التدليل على ذلك النظريات العلمية الحديثة، خاصة ما يتصل منها بالتحليل النفسي، ليقدم نظريته المتعلقة بـ **الأعمار الثلاثة** التي يحدد فيها مراحل النمو والتطور عند كل من الفرد والمجتمع مسمياً كل مرحلة (عمراً). والأعمار الثلاثة عبارة عن مراحل دورية تؤدي الواحدة منها إلى التي تليها حسب قانون النمو والتطور. فالأفراد والجماعات - كما يرى بن نبي - تمر بثلاثة أعمار هي: **عمر الأشياء، وعمر الأشخاص، وعمر الأفكار**. وتكوّن هذه الأعمار بدورها ثلاثة عوالم متطابقة. ولكي يشرح دور هذه الأعمار وتلك العوالم في حياة المجتمعات، وتأثيرها في درجة تقدمها وتحضرها، فإنه يقابلها بمراحل نمو الأفراد ليطبقها بعد ذلك على حياة الجماعات[٢].

١- عمر الأشياء

وهو المرحلة الأولية من حياة الطفل الذي يخرج إلى الدنيا ليجد العوالم الثلاثة **الأشياء والأشخاص والأفكار** تتفاعل حوله دون أن يدركها أو يدرك علاقته بها. وخلال هذه المرحلة يكون عالم أشيائه محدوداً

---

(١) تؤكد نظرية الأجيال الثلاثة أن عمر الدولة إنما ينتهي أو يصل إلى درجة الانحلال والتفكك في ثلاثة أجيال. فالجيل الأول هو الذي يحتفظ بسماته البدوية ويجسد القوة القبلية والعصبية العشائرية، في حين يستكين الجيل الثاني لحياة الاستقرار ويستمتع بالرفاهية التي توفرها له القوة والسلطان، وفي المرحلة الأخيرة يفقد الجيل الثالث القوة والعصبية ومعظم السمات البدوية، وبالمقابل فإنه لا يرغب في الحرب والفتوحات. وعندها يستسلم إلى وضع المحكومين، ويحرص على الحياة السهلة المرفهة فيضعف كامل المجتمع ويتفكك بناؤه.

(٢) انظر الفصل الثاني من كتابه: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.

جداً، كما أن عالم الأشخاص لديه مبهم لدرجة أنه لا يستطيع أن يعرف فيها حتى وجه أمه، فهي بالنسبة إليه مجرد ثدي يغذيه، قد تحل محله قنينة الرضاعة الصناعية. والطفل في هذه المرحلة لا يستطيع أن يعرف نفسه إذ ليس لديه شعور بذاته أو بأعضائه؛ فيده التي يحركها ليست إلا أداة لم تدخل بعد في كيانه النفسي، وهي تثير انتباهه وتسليه مثلما يثيره ويسليه المصباح المتدلي فوق مهده. ومع ذلك فإن شعوره بعالم الأشياء يبدأ في التجسد والاتساع بدءاً من يده تلك وأصابعه وقنينة الرضاع وضوء المصباح.

٢- عمر الأشخاص

وهي المرحلة التي يبدأ فيها الطفل بتمييز الأشخاص حوله تدريجياً، فيبدأ بمعرفة أمه أولاً بوصفها الأكثر اتصالاً به، ثم معرفة أبيه وإخوته. وفي هذه المرحلة يألف الطفل أشخاصاً محدودين، ثمّ تتدرج تلك الألفة في الاتساع، حتى إذا بلغ الطفل سن دخول المدرسة فإنه يمر بأقسى تجربة بالنسبة إليه حين يجد نفسه وسط خليط من الأشخاص الغرباء. لكنه يبدأ في الاندماج مع هذا العالم تدريجياً حتى يتكون لديه نوع من الروابط النفسية والاجتماعية مع المحيطين به.

٣- عمر الأفكار

بعد أن يكتمل اندماج الطفل وقدرته على التعامل مع عالمي الأشياء والأشخاص يبدأ تدريجياً في معرفة المفاهيم التجريدية والتصورات النظرية ليلج عالم الأفكار. وفي هذه المرحلة يُلاحظ أن الطفل حين يخفق في حل مسألة دراسية ما، فإنه يبذل مزيداً من الجهد والتفكير للتغلب على ما يعترضه من صعوبات، ثم ما يلبث عقله أن يرشده إلى أسلوب آخر لحل المسألة. وتقع هذه المرحلة فيما بين سن السابعة والثامنة، وهي بداية

ولوجه عالم الأفكار الذي يستغني فيه عن مساعدة الآخرين تدريجياً. وعندما يعبر ذلك العالم في سن متأخرة، يكون قد اندمج في عالم ثقافي معين، وربما يكون أيضاً قد انخرط في نسق إيديولوجي يفصل بعض المجتمعات عن بعضها أو يميزها عن غيرها.

وقد وقف بن نبي - عملياً - على الأثر الكبير الذي تتركه الأفكار في الشخصية، مظهراً وسلوكاً. فقد لمس شخصياً، عندما كان يقوم بمحو أمية مجموعة من العمّال الجزائريين بمرسيلية عام ١٩٣٨م، أثر التعليم الذي تلقاه هؤلاء على مدى تسعة شهور في شخصياتهم ومظهرهم الخارجي. فقد تحولت نظراتهم التي كانت (تتضمن لمحة وحشية) إلى نظرات إنسانية، واختفت «اللمحة الحيوانية وحلّ محلها شيء ما ينم عن وجود فكرة داخلية. ومن ناحية أخرى فإن شفاههم انضمت أو تقاربت أكثر فأكثر»[(١)]. ويستنتج بن نبي من هذه الملاحظة أن «الرأس التي تتلقى فكرة تدفع عضلات الصدغ إلى العمل على شكل (زنبرك) يجذب إلى أعلى الفك الأسفل بحيث يقفل الفم، وعندئذ تتغير ملامح الوجه أكثر فأكثر»[(٢)].

يتدرج الإنسان - كما يرى بن نبي - منذ بداية حياته في العوالم الثلاثة: **عالم الأشياء وعالم الأشخاص وعالم الأفكار**. مترقياً في مراحل تطوره النفسي والاجتماعي والعقلي. وطوال حياة الإنسان، تظل هذه العوالم متعايشة ومتداخلة مع تفوق أحدها بدرجة معينة، وذلك حسب قدرات الفرد التي اكتسبها ونمط حياة المجتمع الذي يعيش فيه. أما في مرحلة الشيخوخة فإن الإنسان يتنقل في أعماره الثلاثة في اتجاه عكسي، فيترك **عالم الأفكار** عندما يفقد القدرة الخلّاقة، ويهجر **عالم الأشخاص**

---

(١) السابق: ٣٣.
(٢) السابق.

بفعل اللامبالاة واتساع الهوة الفاصلة بين الأجيال حتى إنه قد يكره الناس أحياناً؛ ثم يزهد في **عالم الأشياء** نظراً لضعفه البدني وفقدان الرغبة في ماديات الحياة[١].

وقد رأى علم النفس الحديث بدءاً بفرويد، أن شخصية الفرد تتكون من عوالم ثلاثة هي الـ **(هو)** و**(الأنا)** و**(الأنا العليا)**. ويمثل الـ **(هو)** الطبيعة الفطرية التي يولد بها الإنسان، وهي عميقة وراسخة وباقية؛ إذ تظل متخفية وراء الـ **(أنا)** و**(الأنا العليا)** ومؤثرة فيهما بطريقة ما. أما النفس العاقلة أو المتوازنة التي تمثلها الـ **(أنا)** فتعمل على التوفيق بين حاجات الـ **(هو)** الفطرية، والحدود التي يمنع المجتمع تجاوزها. في حين تمثل **(الأنا العليا)** الضمير الذي تصدر عنه الأحكام، كما تصدر عنه العقوبات في حالة اقتراف ما يستوجبها[٢]. أما المجتمع فإن له تأثيراً جزئياً أو ثانوياً - في النظرية الفرويدية - إذا ما قورن بتأثير الغرائز الفطرية المتأصلة في نفس الفرد.

وإذا تأملنا أفكار بن نبي في هذا السياق، وجدنا أنه يعطي البيئة الاجتماعية مكانة مهمة في تكوين الفرد نفسياً واجتماعياً. فهو يرى أن الثقافة هي العامل الأول في تنشئة الأفراد والجماعات، وتميزها بعضها عن بعض؛ وهي من ثمَّ العامل المؤثر في نهضة المجتمعات أو تخلفها. وعليه، فالمجتمع يمر - في سياقه التاريخي - بالمراحل الثلاث التي يمر بها الفرد، إذ يكون التشابه كبيراً بين مراحل نمو الفرد النفسي والعقلي، ومراحل تطور المجتمع الثقافي والحضاري. فكلاهما يمر بالأعمار الثلاثة: **عمر الأشياء وعمر الأشخاص وعمر الأفكار**. وينبه بن نبي إلى أن هذه الأعمار تتداخل وتتشابك بالنسبة إلى المجتمع بحيث لا يكون

---

(١) السابق: ٣٥.

(٢) انظر: Sigmand Freud, The Ego and the Id, London, 1961.

الانتقال من أحدها إلى الآخر بالوضوح نفسه الذي يظهر عند الفرد. وعليه، فقد ميّز بن نبي بين ثلاثة مستويات أخرى يمر بها المجتمع الإنساني في سيره التاريخي، ويتحدد بموجبها مستواه من التحضر.

١- مجتمع ما قبل الحضارة

وهي المرحلة التي يكون فيها المجتمع بدائياً فطرياً، محدود الإمكانات العقلية والبشرية، فلا يمتلك القدرة الذهنية ولا العملية لتفعيل عناصر الحضارة الثلاثة: **الإنسان والتراب والوقت.** وقد تجسّد هذا النموذج في المجتمع الجاهلي الذي كان يعيش حياته القبلية في شبه الجزيرة العربية، داخل إطار ثقافي محدود؛ في حين كانت عقيدته الدينية محصورة في حدود أشياء فاقدة للحياة هي الأوثان التي صنعها الناس بأيديهم. أما عالم الأشخاص فقد تقيّد بحدود القبيلة ورموزها المعروفة، في الوقت الذي لم يتجاوز فيه عالم أفكاره حدود عدد من القيم الاجتماعية التي جسدتها معلقات الشعر الجاهلي، والوقائع الملحمية التي رسخت في ذاكرة التاريخ باسم (أيام العرب)، والمعاني التي صورتها قصائد الغزل والمديح والرثاء. وفي هذه الحدود بقي المجتمع منغلقاً على نفسه، تتلاشى على حدوده حركات مد وجزر لأمم عظيمة على تخومه كالإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية، ومملكة الحبشة في الجنوب[1].

٢- مجتمع الحضارة

وهي المرحلة الّتي يتجاوب فيها مجتمع ما مع حركة التاريخ بفاعلية وقوة؛ وذلك حين تتنزل عليه فكرة عظيمة تحرّك طاقاته وتوجهها. وبالنظر إلى التاريخ الإسلامي، فإن الإسلام كان هو الفكرة العظيمة والجديدة التي قضت على عزلة المجتمع الجاهلي، وشرعت في هدم حدود القبيلة

(١) مشكلة الأفكار: ٤٤ - ٤٥.

لتخرجه إلى رحاب الإنسانية، حين «أصبح كل إنسان يحمل رسالته التي تعلن عن ظهور عالم ثقافي جديد تسخّر فيه الأشياء من أجل الأفكار»(١). أما عالم الأشخاص فقد تكوّن على طراز فريد تمثل في المهاجرين والأنصار الذين جمعهم الدين في رباط من الأخوة النموذجية في مجتمع المدينة.

لم يتوسع بن نبي في تحليل هذه المرحلة التي تقابل مرحلة تداخل عمر الأشخاص مع عمر الأفكار في حياة الفرد. ولكننا نجد في الرسم البياني لدورة الحضارة الإسلامية، أن (مجتمع الحضارة) قد بدأ منذ غار حراء إلى ما بعد معركة صفين، التي يعتبرها بن نبي نقطة الانفصام الأولى في تاريخ المسلمين(٢)، وقد حدث هذا الانفصام بعد أن طوّعت الفكرة الإسلامية طاقات المجتمع الجاهلي - الفطرية البدائية - وأخضعتها لمتطلبات المجتمع المتحضر(٣). ويشير بن نبي إلى أنه ومع حدوث ذلك الانفصام، فقد ازدهرت في دمشق حضارة الأمويين باكتشافها النظام المئوي، وتطبيقها المنهج التجريبي في الطب، واستخدامها فكرة الزمن الرياضية التي تعد المقدمات الأولى للفكر الصناعي(٤). وقد امتدت هذه المرحلة - مرحلة مجتمع الحضارة- حتى سقوط بغداد وغرناطة(٥).

٣- مجتمع ما بعد الحضارة

في هذه المرحلة يكون المجتمع قد فقد قدراً كبيراً من نزوعه الروحي الذي تولّد عن الفكرة الدينية، كما فقد العقل سيطرته على الغرائز من

(١) السابق: ٤٥.
(٢) وجهة العالم الإسلامي: ٢٧ - ٢٨.
(٣) بن نبي، مشكلة الأفكار: ٦٢.
(٤) وجهة العالم الإسلامي: ٢٨.
(٥) مشكلة الأفكار: ٥٦.

ناحية، وقدرته على الإبداع من ناحية أخرى. وهنا تكون الحضارة قد دخلت طوراً يقودها إلى التفكك والتدهور والأفول. وقد حدث هذا عندما انتهت دورة الحضارة الإسلامية فانطفأ مشعل العلم، وفقد عالم الأشخاص مقوماته الأصلية فظهر نوع من التصوف المنحرف عن الشريعة، كما ظهر المخادعون والدجالون من كل نوع وخاصة شخصية (الزعيم)[١]. أما عالم الأشياء فلم يعد في هذا الطور بسيطاً وضرورياً كما كان من قبل، بل أصبح مكتظاً ومتنوعاً، فانتشرت النزعة الشيئية التي تحكمت في حياة الناس حتى (استبدلت الأشياء بالعقول والنفوس) فجمد الفكر وتدهور المجتمع. وفي هذا السياق نجد أن بن نبي يتفق مع النظرة الخلدونية في أن الترف والاقتناء والتكديس إنما يؤدي إلى فساد الأنفس والأخلاق وإلى الانحلال العام. وهنا يقارن بن نبي - كما فعل ابن خلدون من قبل - بين البدو والحضر، أو بالتحديد بين رجل المدينة ورجل البادية.

أشار ابن خلدون إلى أن المجتمعات البدوية أفضل أخلاقاً من المجتمعات الحضرية، مؤكداً في الفصل الرابع من كتابه أن البدو أقرب إلى الخير من الحضر[٢]؛ فهم يتميّزون بالشجاعة والقوة والنزوع نحو الحرية والتدين. أما المدينة فتمثل في نظره الحلقة الأخيرة في حياة الدولة ودورة الحضارة، ولذلك فسكانها يميلون إلى الخداع ولا يظهر بينهم الاتحاد والتضامن. وبسبب استقرار حياتهم داخل المدن، فإنهم يتعودون على الحياة المترفة السهلة ويخلدون إليها[٣].

وتظهر هذه السمات كذلك في وصف بن نبي لمجتمعه الجزائري إبان الحقبة الاستعمارية؛ فهو إذ ينفي وجود طبقات تفصل بين أفراد المجتمع،

---

(١) السابق: ٤٦.

(٢) عبد الرحمن بن خلدون: **المقدمة**، مطبعة الأعظمي، (د. م. ت)، ١٢٣.

(٣) السابق.

يرى أن هناك صنفين من الناس في تلك الحقبة، هما سكان المدينة وسكان البادية. وفي مقارنته بينهما يشير إلى أن رجل المدينة هو رجل القلة في كل شيء، فهو يرضى بالقليل من الأهداف والأفكار، إذ «تغلغلت في نفسه دواعي الانحطاط التي قضت على المدنيات المتعاقبة على بلاده من أيام قرطاجنة، وهو يحمل روح الهزيمة بين جوانحه، فقد عاش حياته دائماً في منحدر المدينة، إذ هو دائماً في منتصف طريق، وفي منتصف فكرة، وفي منتصف تطور»[١]. ويجسد هذا الوصف - في الحقيقة - أزمة مجتمع بأكمله وثقافة بعمومها، فهولا يخصّ بهذا الوصف المجتمع الجزائري وحده وإنما يتناوله هنا باعتباره نموذجاً، إذ المشكلة في جوهرها - كما يراها بن نبي نفسه - ليست مشكلة مجتمعات إقليمية منفردة، وإنما هي مشكلة المجتمع المسلم بعمومه، حيث نجد العديد من المشكلات تظهر في مراكش وشنقيط كما تظهر في جاكرتا وصنعاء وغيرهما. ولعل أعوص هذه المشكلات ما يميز رجل المدينة الذي «لا يعرف كيف يصل إلى هدف»؛ إذ هو ليس «نقطة الانطلاق» في التاريخ مثل رجل الفطرة، وليس «نقطة الانتهاء» مثل رجل الحضارة، وإنما «نقطة التعليق» في التطور والحضارة[٢].

إن تأثر بن نبي برأي ابن خلدون في البدو والحضر واضح هنا. وإن لم يتوسع في وصف رجل البادية، وخاصة في سماته الإيجابية، وإنما اكتفي بالإشارة إليه بصفته «مترحلاً بلا مواشٍ، فلاحاً بلا أرض ولا محراث»[٣] ومع أنه أسماه برَجل الفطرة إلّا أنه ليس مؤهلاً للدخول في دورة حضارية جديدة لأنه تابع لرجل المدينة الذي هو خارج

(١) شروط النهضة: ٧٦.
(٢) السابق.
(٣) السابق.

الحضارة. ويشبه بن نبي كلا الرجلين بالماء الذي يستخدم لتوليد طاقة كهربائية داخل أحد الخزانات. فالماء قبل دخوله للخزان يكون مشتملاً على طاقة كامنة تؤهله للإنتاج، أما في حالة خروجه فإنه يكون قد فقدها. وطبقاً لعلم الطاقة المائية - كما يشير بن نبي - فإن ذلك الماء لا يمكن أن يعود إلى خواصه الأولى إلا إذا تعرض لعملية تبخر جديدة. وقياساً على ذلك فهو يرى أن **رجل ما بعد الحضارة** على تشابهه مع **رجل ما قبل الحضارة** الذي يمثله رجل الفطرة، فإنه يختلف عنه بكونه غير قادر على القيام بعمل حضاري إلّا إذا تغيّر هو شخصياً تغيّراً جذرياً[1].

في معرض تحليله للتطورات والنكوصات التي تمر بها المجتمعات يرى بن نبي أن ثمة تشابهاً بين عالم الطبيعة وعالم الاجتماع البشري، «فهناك وراثة اجتماعية كما أن هناك وراثة جسمية»[2]. ولذلك، فإن **إنسان ما بعد الموحدين**؛ أي **الخارج من الحضارة** يحمل في داخله سلبيات عهود الانحطاط التي تجعله مجسّداً لوضع الأمة المنهار الذي أصبح المسلمون فيه غير قادرين على إنجاز مشروع حضاري، إذ ضعفت قدراتهم الفكرية والنفسية والأخلاقية، فصاروا عاجزين عن التفاعل مع التاريخ ناهيك عن الإسهام فيه. وليس هناك من مخرج من هذا الوضع المتردي - في رأي بن نبي - سوى «تصفية عاداتنا وتقاليدنا وإطارنا الخلقي والاجتماعي مما فيه من عوامل قتّالة ورمم لا فائدة منها حتى يصفو الجو للعوامل الحية والداعية للحياة»[3]. ولا يمكن لهذه التصفية أن تتم إلا بالتركيز على **عالم الأفكار**، فهو وحده الكفيل بتحريك النفوس

---

(١) شروط النهضة: ٧.

(٢) وجهة العالم الإسلامي: ٣٣.

(٣) شروط النهضة: ٨.

واستنهاض الهمم للسير في طريق الحضارة. وهذا يجسّد رؤية بن نبي في أن بإمكان حضارة ما أن تصحح مسارها، وتتجنب الانهيار والأفول، أو أن تستأنف دورة جديدة بعد مرحلة من الضعف والتدهور. وهو تصور مناقض لتصور ابن خلدون الذي رأى أن انهيار الحضارة وأفولها أمر حتمي لا يمكن تجنبه، فبعد أن تصل الحضارة إلى أوجها وتحقق درجة من الرفاهية والترف تهرم وتشيخ وتنتهي. ومن المؤكد أن النتيجة التي وصل إليها بن نبي بعدم حتمية الانهيار، هي التي حفزته إلى البحث في أسباب تخلف أمته عن الحضارة ومحاولة اكتشاف ما يؤدي إلى العودة بها إلى طريق التطور والتحضر.

بن نبي وتوينبي

اهتم المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (١٨٨٩ - ١٩٧٥م) في مجلده الضخم **دراسة التاريخ**، ببحث السنن والقوانين التي ساعدت كيانات حضارية على الازدهار عبر التاريخ الإنساني الطويل، وقد اتبع في ذلك منهجاً مقارناً بين الحضارات، وليس الدول، إذ كان يرى أن الحضارة هي الوحدة التاريخية الحقيقية الجديرة بالدراسة.

وقد كان توينبي بدوره تلميذاً نابهاً لابن خلدون؛ فقد سجّل - في المجلّد العاشر من كتابه - اعترافه للعلامة العربي بما دلّه عليه «من رؤية لدراسة التاريخ منطلقة من هذا العالم ومخترقة لعالم آخر»(١). مؤكداً أن المقدمة كانت «بلا شك أعظم عمل من نوعه يبتدعه عقل في أي زمان أو مكان»(٢). وفي هذا الصدد يتفق مالك بن نبي مع توينبي في اعتبار ابن

---

(١) أرنولد توينبي: دراسة التاريخ، أكسفورد، لندن، ١٩٢٤م، ٢٣٦.

(٢) انظر: **Sociology of sociology,** p. 173.

خلدون آخر المؤرخين والمفكرين المسلمين الذين أنجزوا عملاً علمياً بهذا الحجم والعمق.

وإذا وقفنا عند دور الدين في النهوض الحضاري نجد أن المفكرين الثلاثة يتفقون على اعتباره مركباً رئيسياً في العملية الحضارية. فبالنسبة إلى توينبي احتل الدين مركز الصدارة في تصوره للكون والحياة[١]، وإن كان مع ذلك لا يتفق مع بن نبي اتفاقاً كاملاً في تحديد الدرجة التي يمكن للدين أن يؤثر فيها لدفع الحضارة وتطويرها. فبن نبي يرى - كما ذكرنا - أن الدين هو المركب لعناصر الحضارة بما يستثيره من روح التغيير والنهوض في المجتمع، وهو عنده شرط لازم لكل حضارة، وعنصر حيوي يجسده المجتمع ليضعه على مشارف انطلاقته الحضارية. أما توينبي فقد رأى أن النشاط الديني لا يتزامن مع بدء الحضارة وصعودها وإنما يتزامن مع ضعفها وانهيارها[٢]. وذلك مع ما توصل إليه - في دراسته لتاريخ الحضارات- من أن الأديان الكبرى قد نهضت مع حضارات ناشئة، كما أنها قد أحيت حضارات آفلة أخرى. وقد تأمل توينبي الوضع الراهن للحضارة الغربية، كما فعل شبنجلر من قبل والذي تنبأ بعودة الحضارات إلى الدين أو ما أسماه بـ (الديانة الثانية)[٣]، أما توينبي فقد ذهب إلى أبعد من ذلك متوقّعاً «أن الغرب سوف يعتنق ديناً جديداً قادماً من الشرق»[٤].

---

(١) انظر رأي توينبي في مقاله: What I am Trying to Do وذلك في كتاب:
Toynbee and History: Critical Essays and Reviews, edited by M. F.

(٢) انظر:
Edward Hardy, "The Validity of Toynbee's Universal Church" in **The Intent of Toynbee,** P. 6

(3) Oswald Spengler, **The Decline of the West,** N.Y, n.d., P. 310.

(٤) تجدر الإشارة هنا إلى أن لبن نبي رأياً مشابهاً يخص الحضارة الإسلامية يتنبأ فيه بتحوّل مركز جاذبيتها من حوض البحر الأبيض المتوسط إلى آسيا. فبعد أن ظل
=

إن لكل من توينبي وبن نبي نزعة دينية مؤثرة في نظرتهما إلى الحياة والكون والتاريخ، ولذلك فإن كلاً منهما يرى أن علاج أي مرض داخلي يصيب الحضارة إنما يتطلب عودة إلى الدين، كما أن أي دورة جديدة لحضارة ما تستلزم قوة روحية دينية تعاضدها. ويتفق كل منهما على أن الحضارة الغربية قد تكونت بعد قرون من ظهور الدين المسيحي، وأن الشيوعية ليست سوى صورة محرّفة من الحضارة الغربية[١].

ولقد اهتم توينبي - بوصفه مؤرخاً - بالخصائص التي ميزت الحضارات بعضها عن بعض، كما اهتم بالتنوع داخل الحضارة الواحدة. وقد أطلق على الحضارة الغربية السائدة صفة «ما بعد المسيحية» و«المسيحية سابقاً»، مؤكداً على أن صفة العلمانية التي ألصقت بهذه الحضارة غير صحيحة؛ فهي ما تزال مسيحية في جوهرها[٢]. وقد قسم توينبي الحضارة المسيحية إلى ثلاثة أقسام هي الغربية، والشرقية الأرثوذكسية، والروسية الأرثوذكسية؛ وهو تقسيم لم يوافق عليه مؤرخون آخرون[٣]. كما طبق المنهج نفسه على الحضارة الإسلامية فقسمها إلى قسمين هما الحضارة التركية الفارسية، وتمتدّ من جنوب شرق آسيا إلى

= الإسلام ملكياً عند الباشوات وأسيادهم، أو قبلياً بدوياً عند الأمير العربي البربري، صار متحرراً من القيود والمعوقات في بلاد فتية دخلها الإسلام في عهد قريب نسبياً مثل الباكستان وإندونيسيا؛ حيث يتنبأ بقيام حضارة جديدة هناك، انظر تفصيل هذا الرأي في: وجهة العالم الإسلامي: ٢٠٨ - ٢١٣.

(١) حول آراء توينبي عن دور الدين انظر:

Hank Hkohn, "Faith and Vision", in **Toynbee and History**, P. 354

(2) A. Toynbee, **Christianity Among the Religions of the World**, New York, 1957, P. 46.

(٣) انظر:

Christover Dowson, "Civilization and History", in **Toynbee and History**, P. 132 - 133.

الهند، والحضارة العربية وتمتدّ من مراكش إلى إندونيسيا[١]. وهو تقسيم جغرافيّ مذهبيّ بالنسبة إلى الحضارة المسيحية، وشبه لغوي بالنسبة إلى الحضارة الإسلامية. أما بن نبي فقد تبنّى المدخل الثقافي الاجتماعي معياراً للنظر إلى الحضارة في مجملها، معتبراً أن الثقافة هي النسق الذي يتحكم فيها. وهكذا يلتقي بن نبي مع توينبي في بعض وجهات النظر حول الحضارة، لكنه يختلف عنه في الأساس الفلسفي؛ فالنظر في التاريخ الحضاري كان بالنسبة إلى توينبي من أجل الرصد التاريخي وترتيب الوقائع، ولم يكن الغرض منه اكتشاف سنن التحضر، أو شروط النهضة والتقدم، على الرغم مما حواه مجلده الضخم من تساؤلات فلسفية وتحليلات تاريخية. أما بالنسبة إلى بن نبي، فإن اجتهاداته الفكرية وتأملاته الفلسفية لم تكن نابعة من كونه مؤرخاً أو باحثاً في التاريخ، وإنما من كونه مفكراً اجتماعياً وظّف التاريخ باعتباره وسيلة لاستقراء شروط قيام الحضارات وأسباب ضعفها وانهيارها. وقد كان بن نبي، المنتمي إلى مجتمع مستعمر استُلبت هويته، حريصاً على تدبر العوامل التي أدت إلى ذلك الوضع، ليس بالنسبة إلى الجزائر فقط بل بالنسبة إلى الأمة الإسلامية عامة.

ومن خلال تأمله لتلك الأوضاع خرج بن نبي بفرضية أساسية في منظومة تفكيره وهي «أن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته»[٢]، وهو ما دفعه إلى الاهتمام بتعريف مصطلح الحضارة وتقديمه في عدة صيغ جامعة، وذلك لتفسير الظاهرة من جهة، ولاكتشاف قوانينها وسننها من جهة أخرى. وهو عكس ما جنح إليه توينبي، الذي لم يهتم بتعريفها لأنه درسها باعتبارها واقعة تكرر حدوثها في التاريخ،

---

(1) A.Toynbee, **An Historian's Approach to Religion,** Oxford University Press, N.Y., 1956, P. 149.

(٢) شروط النهضة: ١٩.

لا باعتبارها ظاهرة يمكن إعادة إنتاجها في الواقع الإنساني. ولذلك لم يحاول أن يقدّم أي تصورات لتلافي الانهيارات الجانبية التي تعانيها الحضارة الغربية، علماً بأنه لا يرى أن انهيار الحضارة أمر حتمي كما رأى كل من ابن خلدون وشبنجلر.

لقد تبنى بن نبي وتوينبي نظرية ابن خلدون الشارحة لأطوار تحضر المجتمعات في المراحل الثلاث؛ الميلاد والنضج والاضمحلال، ولكنهما - خلافاً لابن خلدون - يريان أن الانهيار قد يحدث نتيجة لأسباب ونقائص يمكن تلافيها وعلاجها. بل إن بن نبي يرى أنه بإمكان أي مجتمع الدخول في دورة حضارية جديدة إذا أراد ذلك وخطط له، وهو ما جعله لا يقبل بنظرية هيجل في التعارض الداخلي على إطلاقها، فهو وإن قبل بوجود التعارض بين أسباب الموت وأسباب الحياة في العمليات الحيوية والبيولوجية، والتي تؤدي بالكائن الحي إلى قمة نموه وقوته، ثم إلى ضعفه وتحلله، فهو لا يقبلها في المجال الاجتماعي الذي تكون فيه حتمية التعارض محدودة ومشروطة؛ ذلك أن التطور الاجتماعي محكوم بعوامل نفسية ومعنوية غير مادية مما يمكّن المجتمع من التحكم في قوانينها ليعدّل من حياته ويصل إلى غاياته(١)، ولذلك فهو يستشهد مراراً بالآية الكريمة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١٣/ ١١] تأكيداً لمفهومين أساسيين في فكر بن نبي؛ الأول هو وجود العامل الغيبي في أي تغير يحصل على المستوى النفسي والاجتماعي والتاريخي، «فهناك خلف الأسباب القريبة أسباب بعيدة تخلع على تفسير التاريخ طابعاً ميتافيزيقياً أو كونياً»(٢). والمفهوم الثاني هو إمكان الدخول في دورة حضارية جديدة عن طريق تنظيم الثروة البشرية

(١) وجهة العالم الإسلامي: ٢٧.
(٢) السابق: ٢٥.

والمادية وإعادة تأهيلها؛ وهو ما يشترط التخطيط المنظم لتفعيل العناصر الأساسية الثلاثة المكونة لأي دورة حضارية وهي **الإنسان والتراب والوقت**، وعلى هذه الخلفية اهتم بن نبي بنظرية **التحدي والاستجابة** التي قال بها توينبي.

وتشير تلك النظرية إلى أن أفول أي حضارة في التاريخ إنما هو نتيجة الإخفاق المتتالي الذي منيت به استجابة مجتمع ما لتحدٍّ معين؛ فالاستجابات الناجحة تكون دائماً، كما يؤكد توينبي، متناسبة مع التحدي الذي تواجهه حضارة ما. وكلما كان التحدي عظيماً كان التنبه للاستجابة عظيماً أيضاً، ولكن بشرط ألا يكون ذلك التحدي شديد الصعوبة وألا يكون كذلك شديد السهولة، وإنما يجب أن يكون في درجة (التحدي المناسب) القادر على إحداث الاستجابة التي من شأنها أن تؤدي إلى النتيجة المطلوبة.

اطّلع بن نبي على آراء توينبي فوجدها مقنعة؛ وهو ما دفعه إلى البحث عن سند لها في مرجعيات الإسلام، ليجد أن القرآن قد وضع ضمير المسلم بين حدّين متوازنين هما الوعد والوعيد؛ أي إنه قد وضعه في أنسب الظروف التي من شأنها أن تحدث استجابة لتحدٍّ هو في أساسه روحي، «فالوعيد هو الحد الأدنى الذي لا يوجد دونه جهد مؤثر، والوعد هو الحد الأعلى الذي يصبح الجهد من ورائه مستحيلاً»[(١)]. ويمثل للوعيد بقوله تعالى: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٧/ ٩٩]، ويمثل للوعد بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ١٢/ ٨٧] وهكذا، فالحركة التاريخية التي تقع في المجتمع المسلم بين حدّي الوعد والوعيد، هي في الحقيقة حركة تنزع نحو السمو إلى أعلى، وذلك بفضل استناد العمل المثمر على القوة الروحية. وعلى هذا

---

(١) ميلاد مجتمع: ٢٤.

الأساس فإن آلية الحركة التاريخية - كما يراها بن نبي - «إنما ترجع في حقيقتها إلى مجموع العوامل النفسية الذي يعد ناتجاً عن بعض القوى الروحية. وهذه القوى الروحية هي التي تجعل من النفس المحرك الجوهري للتاريخ الإنساني»[١].

إن فهم نظرية توينبي في ضوء القرآن إنما يؤكد نزعة بن نبي الفكرية والفلسفية إلى البحث عن سند عملي من داخل العقيدة فوجد - باعتباره مفكراً اجتماعياً - في القرآن وفي عناصر الدين الأخرى، مصدراً غنياً يستمد منه رؤاه وتفسيراته للظواهر الاجتماعية المختلفة، وخاصة ما يتصل منها بقضية الحضارة، بؤرة اهتمامه الفكري. فمن هذا المصدر استمد بن نبي آراءه في الحراك الاجتماعي والتاريخي والاقتصادي والسياسي، ليخلُص إلى أن الدين هو العنصر الأول الذي كان وما زال له تأثير بالغ في التطورات التاريخية لأي مجتمع. أما توينبي فقد أرجع التغيرات التي تحدث في تاريخ أي أمة إلى عوامل طبيعية بالدرجة الأولى، وقد ضرب أمثلة على ذلك هجرة بعض الشعوب إلى أعالي النيل إبان العصر الحجري، وحالة سكان الأسكيمو الذين لم يغيّروا شروط وجودهم في بيئة طبيعية قاسية[٢]. وهو يشبه هنا ماركس الذي رأى أن التغيرات التي تحدث في التاريخ إنما هي ذات طابع اقتصادي بحت. أما بن نبي فإنه ينأى بفكره عن أحادية عامل التغيّر، ويرى أن هناك العديد من الأسباب والتفسيرات المتشابكة؛ فالتغيرات التاريخية تعزى أولاً إلى مجموعة من العوامل النفسية والروحية التي يعدها المحرّك الأول للنفس الإنسانية، ومن ثمَّ للتاريخ. كما أن تلك التغيرات إنما تنتج عن تأثير العوالم الثلاثة المشار إليها سابقاً وتفاعلها؛ وهي عالم الأشياء وعالم الأشخاص وعالم

---

(١) السابق: ٢٧.

(2) Toynbee, A study of History, IV, P. 6.

الأفكار؛ فهذه العوالم تنتظم معاً في عمل مشترك وفقاً لنماذج فكرية وثقافية وإيديولوجية يشتمل عليها **عالم الأفكار** ويتم تنفيذها بأدوات ووسائل يوفّرها **عالم الأشياء** من أجل أهداف وغايات يضعها ويحددها **عالم الأشخاص**.

خصص توينبي مجلده الرابع لبحث التغيرات التي تعتري حضارة ما فتؤدي إلى سقوطها، فخلُص إلى أن المجتمع المتحضر يقاد عادة بواسطة (أقلية مبدعة)، فإذا حدث أن توقفت هذه الأقلية عن إبداعها فإنها تتحول إلى (أقلية مسيطرة)، وعندها يبدأ الانحدار والسقوط الذي يمرّ عادة بثلاث مراحل هي **الانحدار والتفكك والانحلال**. ويلاحظ توينبي أن الزمن الذي يفصل بين هذه المراحل قد يمتد ليبلغ قروناً وربما ألفية كاملة[1]. وإذا نظرنا في تفاصيل أسباب انهيار حضارة ما نجد أن بن نبي يلتقي مع توينبي في التركيز في العوامل الداخلية التي تؤدي إلى سقوط تلك الحضارة أو وقوعها في أزمة خطيرة. فبن نبي مثلاً يرى أن وقوع العالم الإسلامي في قبضة الاستعمار الغربي في القرن التاسع عشر لم يحدث إلا لأسباب داخلية أولاً، أعظمها هو ما أطلق عليه مصطلح **(القابلية للاستعمار)**، التي تتكون عندما تكف جميع قوى المجتمع عن النمو وعن مواجهة عناصر الحياة السلبية، فيصبح الاستعمار قدراً محتوماً في هذا الإطار. وشرح بن نبي الفرق بين ظاهرة الاستعمار وظاهرة القابلية له قائلاً إن «كون المسلم غير حائز لجميع الوسائل التي يريدها لتنمية شخصيته وتحقيق مواهبه، فذلك هو الاستعمار، وأما ألّا يفكر المسلم في استخدام ما تحت يده من وسائل استخداماً مؤثراً، وفي بذل أقصى جهد ليرفع من مستوى حياته، حتى بالوسائل العارضة؛ وأما ألّا يستخدم وقته في هذه السبيل، فيستسلم - على العكس - لخطة إفقاره وتحويله كماً

---

(1) Toynbee, A study of History, IV, P. 6.

مهملاً، يكفل نجاح الفنية الاستعمارية، فتلك هي القابلية للاستعمار»[١]. وبناء على ذلك فإن أي خطة للنهوض والإقلاع الحضاري إنما تشترط الانتباه إلى العوامل الداخلية وتصفية المنظومة الثقافية مما علق بها من نقائص ومعوقات.

وخلال بحثه للقضايا المتصلة بالعالم الإسلامي لم يشك بن نبي قط في قدرة الإسلام - بصفته ديناً ونظاماً للحياة، وطاقة روحية - على توفير الشروط الكفيلة بالانخراط في دورة حضارية جديدة. وقد طرح خلال دراسته لواقع الأمة عدة أسئلة منهجية مهمة ومحفّزة للتفكير والتدارس، مثل لماذا ظلّ المسلمون - حتى هذا العصر - خارج المد الحضاري والفعل التاريخي؟ لماذا أخفق مشروعهم النهضوي في حين نجحت أمم أخرى بدأت نهضتها معهم؟ لماذا لم يؤدِّ الإسلام دور المركب لنهضتهم الحديثة كما أداهُ في عصر حضارتهم الأولى؟ ما الخلل الذي أصاب عوالم الأشياء والأشخاص والأفكار فأنتج هذا التخبط والتقهقر؟ وقد ركّز بن نبي في بحثه لهذه القضايا في الجانب الروحي الثري الذي يتميز به الإسلام، والذي يحرّك ويوجّه الجانب السلوكي للأفراد والمجتمعات، وهو الشرط اللازم للإقلاع الحضاري كما شرحه في سياق نظريته في الحضارة، وهذا ما ميّز بين بن نبي وغيره من المفكرين، إذ يتضح منهجه العلمي التحليلي ومدخله الوظيفي في بحث دور الدين في عمليات التغيير الاجتماعي والثقافي والتربوي والاقتصادي، وهو ما يجعلنا نرى أنه ربما يكون قد تجاوز ما وصل إليه ابن خلدون وتوينبي في هذا السياق.

لم ينظر بن نبي إلى الإسلام على أنه معتقد غيبي ينطوي عليه ضمير المسلم، وإنما نظر إليه بصفته نسقاً مركزياً في نظام الحياة والاجتماع. واعتبره عاملاً بالغ الأهمية، ليس فقط لتحقيق التوازن النفسي للذات

---

(١) وجهة العالم الإسلامي: ١٠٥.

المسلمة، وإنما أيضاً لإحداث الشحذ والتنبيه والتحفيز من أجل أن يتطابق السلوك البشري مع حيثيات الدين الإلهي، خاصة أن الإسلام يربط بإحكام بين هذه الدنيا والآخرة، ويوسّع معنى العبادة لتشمل كل عمل مثمر وفكرة خيّرة. ومن خلال تأملاته في وقائع التاريخ وحقائق علم الاجتماع، وجد بن نبي أن الدين قد امتزج بطريقة ديناميكية بالثقافة، فأصبح ركيزتها ومرجعيتها القيمية والفلسفية. ولذلك فإن المشكلات التي واجهت وتواجه المسلم المعاصر ليست سوى نتيجة لفقدان الإسلام وظيفته الاجتماعية؛ فالواقع يثبت لنا أن المسلم محافظ على عقيدته وإيمانه، لكنّ تلك العقيدة قد فقدت فعاليتها وإشعاعها الروحي والاجتماعي، ففقدت بذلك قدرتها على تغيير الأنفس[١].

لقد استفاد بن نبي من قراءاته في علم الاجتماع والأنثربولوجية فخصص جزءاً كبيراً من جهده الفكري لدراسة الثقافة وتحديد أطرها الفكرية والسلوكية، وذلك لمعرفة مدى تطابقها مع روح الدين أو الانحراف عنها. وقد ألف كتاباً سمّاه **مشكلة الثقافة**، عرض في ثناياه التصورات الغربية الرأسمالية والاشتراكية لمفهوم الثقافة، خالصاً إلى أن التصور الرأسمالي يربطها بالإنسان وحده، في حين يربطها التصور الاشتراكي بالجماعة كلها؛ أما الإسلام فهو يشرك فيها كلاً من الفرد والجماعة. وتتركب أي ثقافة، كما يرى بن نبي، من أجزاء أربعة هي: **الأخلاق والجمال والمنطق العملي والصناعة**، ليخلص إلى أن الثقافة - بخلاف التعليم - هي نظرية في السلوك أكثر منها نظرية في المعرفة، ولذلك فإن وظيفتها شبيهة بوظيفة الدم في جسم الإنسان، فهي تغذي نموه الشامل بوصفه فرداً، وتحدد اتجاه حضارته في إطار مجتمعه[٢]، مما يعني

---

(١) السابق: ٥٢.

(٢) انظر: شروط النهضة: فصل (توجيه الثقافة).

أن الثقافة ليست مناهج علمية ومعلومات مدرسية، وإنما هي سلوك ومعاملة وموقف من قضايا الواقع.

ويتكامل كتاب **مشكلة الثقافة** مع كتاب **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي** ليكوّنا جانباً مهماً في مشروع بن نبي الفكري لدراسة مشكلات الحضارة وتشريح أنساق الأمة الفكرية والثقافية، وتشخيص السلبيات والرواسب التي تعيق نهوضها، خالصاً إلى «أن تكوين الحضارة كظاهرة اجتماعية إنما يكون في الظروف والشروط نفسها التي ولدت فيها الحضارة الأولى»[(١)]، وهو لا شك يستند على الحديث الشريف «لا يصلح آخر هذه الأمة إلّا بما صلح به أولها».

لقد ظل همّ بن نبي الأكبر، حتى آخر رمق فيه، هو دراسة وضع المسلمين الحضاري، وفهم الأسباب التي أدت إلى أن يصبحوا عالة على التاريخ، اجتهاداً منه في الإسهام في تصحيح مسارهم وتحريك هممهم للدخول في دورة حضارية جديدة. وهو ما أدى به إلى بحث العناصر المكونة للإقلاع الحضاري والخروج بنظرية مفصلة للحضارة تعد عماد أفكاره المتعددة الأخرى، وهو ما سنعرضه لاحقاً.

---

(١) السابق: ٢٦.

الفصل الخامس

محاولات النهوض: مراجعة وتقييم

أحس بن نبي خلال سني عمره الأولى، التي عاشها بين تبسّة وقسنطينة، بنزعة التفوق التي يمارسها الفرنسيون في بلاده، وعانى من التمييز المجحف ضد (الأهالي)، كما كان يُسمي الفرنسيون أبناء البلد المحتل، وهي تسمية مقبولة في معناها المطلق، ولكن المحتلين كانوا يشحنونها بدلالات تصنيفية مهينة، ومعانٍ تحقيرية سالبة. وقد وسمته صفة (الأهلي) داخل الجزائر، كما لازمته عند ذهابه إلى فرنسا لإكمال دراسته في عشرينيات القرن الماضي. وهي المرحلة نفسها التي تفتح فيها وعيه، في أثناء تكوّنه الثقافي والوجداني، على حقيقة مؤسفة وهي وقوع معظم البلدان العربية والإسلامية تحت السيطرة الغربية، وأن الأمة برمّتها تعاني من الضعف والتخلف. وهي الخلفية التي دفعته إلى الاهتمام بقضاياها وإعمال فكره في البحث عن السبل والوسائل التي تعيدها إلى طريق حضارتها. وقد اتصل بن نبي، منذ مرحلة مبكرة من شبابه، بحركة الإصلاح الجزائري التي كانت تقودها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، فمال إليها وأعجب ببرنامجها، الهادف إلى حماية الهوية الوطنية - بجانبيها الإسلامي والعربي - استجابةً لتحديات الإدماج، الذي كانت الإدارة الفرنسية تعمل له بكل قوتها. ولكن بعد ذلك الإعجاب

والتأييد، أصيب بن نبي بخيبة أمل كبيرة في تلك الجمعية وقادتها، وذلك عندما قبلت بالتحالف مع عدد من التنظيمات السياسية التي ضمها المؤتمر الإسلامي الجزائري عام ١٩٣٦م، حيث كان بعض تلك التنظيمات قابلاً بفكرة الإدماج والاندماج، ولكنه كان يطالب بمزيد من الحقوق السياسية التي حُرم منها (الأهالي). ولم يتقبل بن نبي تحالف العلماء مع أولئك السياسيين، مؤكّداً أنه «كان على الحركة الإصلاحية أن تبقى متعالية على أوحال السياسة، والمعامع الانتخابية، ومعارك الأوثان»[١]، ولم يعتبر تلك الخطوة حركة تكتيكية تحسب للعلماء، بل اعتبرها (زلة) و(انحرافاً) يعكس ما كانوا يعانونه من «تفكير غير منهجي» جعلهم ينضمون إلى القافلة السياسية المتجهة إلى باريس، وقد تساءل بن نبي بمرارة عن تلك الخطوة قائلاً: «فبأي غنيمة أرادوا أن يرجعوا وهم يعلمون أن مفتاح القضية في روح الأمة، وليس في مكان آخر»[٢].

لعل هذا الإحباط الذي شعر به بن نبي تجاه جمعية العلماء هو الذي دفعه إلى بذل المزيد من الجهد الفكري والتأمل الذهني باحثاً عن الأسباب التي أدت إلى إخفاق الجهود الإصلاحية عامة في العالم الإسلامي. وقد أسهمت خلفيته الهندسية وتفكيره العلمي المنظم، في أن تأخذ تأملاته الفكرية والاجتماعية منحى منهجياً؛ إذ نجده يستخدم أساليب الملاحظة والافتراض والاختبار، وطرق التحليل والتركيب والاستنتاج والاستنباط. مستنداً على تصور ذهني مفاده «أن الواقع الاجتماعي خاضع لنهج فني معيَّن تطبق فيه قوانين (الكيمياء الحيوية) و(الديناميكية الخاصة) سواء في تكونه أم في تطوره»[٣]. ولذلك فقد رأى أن العودة إلى سجل حركة الإصلاح والنهضة ومراجعته خطوة ضرورية، لا لمعرفة أسباب

---

(١) شروط النهضة: طبعة ٩٣، ٣٢.

(٢) السابق.

(٣) السابق: ٤٨.

إخفاقها فحسب، وإنما أيضاً من أجل اكتشاف طرق جديدة ووسائل بديلة يمكن أن تساعد على بعث تلك الحركة وتصحيح مسارها. وقد قام بن نبي بهذه المراجعة فوجد أنه قد تكونت ثلاثة أنواع من الحركات أو ثلاثة تيارات أطلق عليها صفات: القبلية، والدينية، والتحديثية، وجمع النوعين الأخيرين تحت اسم عام هو حركة النهضة.

الحركات القبلية

وهي التي تكونت عندما نبه الاستعمارُ الغربي العالـمَ الإسلامي من غفوته الهانئة في آخر ليل انحطاطه الطويل، وقد تمثل رد الفعل آنذاك في ظهور حركة مقاومة محلية قوية أسماها بن نبي بـ (القبلية)، وهي التي جسدتها انتفاضة القبائل الجزائرية ضد الاحتلال الفرنسي عام ١٨٣٠م، حين تنادت القبائل للجهاد تحت قيادة الأمير عبد القادر الجزائري، العالم والشاعر والمحارب الفذ، وتوحّدت تحت رايته قبائل شتى. كما جسّد هذا النوع أيضاً الأمير عبد الكريم الخطابي في المغرب، الذي توحدت تحت قيادته القبائل العربية والبربرية في بلاد المغرب الأقصى. لكنّ هاتين الحركتين كانتا ملحمتين تاريخيتين سرعان ما انحسرتا لأنهما بقيتا محدودتين في محيطهما ولم تستطيعا أن تحركا المجتمع الإسلامي بكامله. ولذلك فإن المحاولة الحقيقية، في رأي بن نبي، إنما بدأت على يد جمال الدين الأفغاني الذي أعلن الإسلام لا القبيلة نقطة لانطلاق النهضة[1].

حركة النهضة

كانت هذه الحركة، في تيارها الأساسي وفي روافدها الفرعية، استجابة لتحدي الاستعمار الغربي الذي فاجأ المسلمين وهم في حالة من

(١) السابق: ٢٣ - ٢٤.

الانحطاط والعجز عن الإسهام في تفاعلات الحياة المثمرة والتاريخ الحي. فلقد عادوا، بعد أفول شمس حضارتهم إلى مستوى أسلافهم البدو؛ أي «إلى حالة اجتماعية قبلية مترحلة عندما اكتشفهم الغرب منذ قرن أو أكثر»[١].

ولم تكن ظاهرة الاستعمار سوى نكسة في التاريخ الإنساني؛ إذ رجع الغرب بالبشرية إلى الوراء آلاف السنين مقتبساً من الحضارة الرومانية روحها الاستعمارية المستبدة. لكنَّ ذلك الاستعمار لم يكن - في المدى البعيد - شراً كله في رأي بن نبي؛ «لنتأمل، ما الذي بعث العالم الإسلامي من نومه؟ من الذي أيقظه منذ خمسين سنة تقريباً؟ من الذي قال له قم؟ إنه الاستعمار. نعم إنه قد خلع علينا بابنا، وزعزع دارنا، وسلب منا أشياء ثمينة. لقد أخذ منا حريتنا وسيادتنا وكرامتنا وكتبنا المنسية، وجواهر عروشنا، وآرائكنا الناعمة التي كنا نودّ لو بقينا عليها نائمين. ولكن إذا كان هذا هو الواقع الاستعماري فيجب أن نعترف بأنه أيقظ الشعب الذي استسلم لنوم عميق بعد الغداء الدسم الذي أكله عندما كان يرفل في نعم حضارته. والتاريخ قد عوّدنا أن كل شعب يستسلم للنوم، فإن الله يبعث عليه سوطاً يوقظه»[٢].

استيقظ المجتمع الإسلامي، فكانت حركة النهضة هي رد الفعل الذي رد به على الاستعمار الغربي، وقد ميّز بن نبي في مراجعته لهذه الحركة بين تيارين؛ الأول هو **تيار الإصلاح** الذي مثل الطريقة التي تعامل بها الضمير المسلم مع أزمة المجتمع المتفاقمة. و**تيار التحديث** الذي جسّد استجابة النخبة المنتسبة إلى مدرسة الفكر الغربي وتعاملها مع الأزمة نفسها.

---

(١) وجهة العالم الإسلامي: ٤٣.
(٢) شروط النهضة: طبعة ١٩٩٣م، ١٥٣ - ١٥٤.

تيار الإصلاح

يرى بن نبي أن بذور هذا التيار قد وصلت من الشرق إثر (ثورة السيباي) في الهند عام ١٨٥٧م، التي أعلن فيها الجنود المسلمون تمردهم ضد بريطانيا ؛ وفيها تعاون الهندوس مع المسلمين على التصدي للاحتلال؛ فانتشر ذلك التمرد بين المدنيين الهنود، وأُعلن الولاء خلاله للإمبراطورية المغولية. لكن قوات الاحتلال استعادت سيطرتها على كامل البلاد بعد سنتين من الثورة والتمرد.

كانت هذه هي الثورة التي ألهمت جمال الدين الأفغاني مخاطبة الضمير المسلم في محاولة لإحيائه بعد أن لمس في ثورة السيباي تلك دلالات الإفلاس الروحي والمادي في العالم الإسلامي[١]. ومع أن الأفغاني - في رأي بن نبي - كان باعث الحركة الإصلاحية في عالم الإسلام الحديث، وبطلها الأسطوري، فإنه لم يكن «مصلحاً بمعنى الكلمة»[٢]، كما أنه لم يكن مفكراً يتعمق في المشكلات ليصل إلى حلولها ؛ لأن مزاجه الحاد لم يكن يسمح له بذلك، وهو ما جعله مجاهداً قبل كل شيء. أما ثقافته النادرة فقد كانت ذات طابع جدلي على اقترابها من مستوى الجماهير لتكون وسيلة نشاط ثوري[٣].

لقد اجتهد الأفغاني في محاولة إصلاح النظام السياسي في العالم الإسلامي عن طريق المطالبة بإصلاح القوانين، دون أن يلتفت إلى إصلاح الإنسان ذاته. فبدلاً من التركيز على الأسباب الداخلية التي أدّت إلى وضع الأمة المتأزم، ظن الأفغاني أن العلاج إنما يكون بإصلاح ما لديها من

---

(١) وجهة العالم الإسلامي: ٥٠ - ٥١.

(٢) السابق: ٥٣.

(٣) السابق: ٥٢.

نظم وقوانين[١]، وهذه - كما يرى بن نبي - نظرة سطحية لم تتغلغل إلى جوهرالمشكلة، ولذلك فعندما نادى الأفغاني بثورة في العالم الإسلامي فإنه «لم يحسن تشخيص الدافع إلى تلك الثورة»[٢].معللاً ذلك بعبارة نسبها إلى الأفغاني تؤكد أن جميع الهنود لو بصقوا معاً لأغرقوا الجزر البريطانية في بحر من اللعاب، وهي التي جعلت بن نبي يخلص إلى أن الحركة الإصلاحية كانت حينئذ تنزلق نحو الشيئية[٣]، وذلك لما تحمله الفكرة من حماسة وخطابة لا تتفقان مع الواقع العملي.

وعلى كل النقائص التي بدت لبن نبي في أسلوب الأفغاني ورؤيته لمشروع النهضة، فإنه يعترف للرجل بمقومات شخصية وعقلية متميزة؛ إذ رأى في الأفغاني إلى جانب كونه (رجل فطرة)، شخصاً ذا ثقافة فريدة مهدت لظهور نموذج (رجل الثقافة والعلم) في العالم الإسلامي الحديث[٤]، وهي الثقافة التي حفزت نخبة من الشبيبة للسير على طريقته في إسطنبول والقاهرة وطهران، الذين خرج من بينهم قادة حركة الإصلاح[٥]. وعلى ضوء هذه الاعتبارات عارض بن نبي رأي المستشرق جب بأن الأفغاني لم يكن يملك مواهب عقلية، معتبراً هذه الملاحظة محاولة للتقليل من شأن رجل كان «أول من جرؤ منذ قرن على التحدث عن (الوظيفة الاجتماعية للأنبياء) في عالم ساقط هو عالم ما بعد الموحدين»[٦]. لقد كان الأفغاني - في نظر بن نبي - هو باعث الحركة الإصلاحية؛ إذ كان لأفكاره وشخصيته أثر نفسي ومعنوي في النخبة

---

(١) شروط النهضة: طبعة ١٩٩٣م، ٤٥.
(٢) وجهة العالم: ٥٣.
(٣) آفاق جزائرية: ٤٥.
(٤) وجهة العالم: ٥٠.
(٥) السابق.
(٦) السابق.

والجمهور معاً، ومع أن أثره في المجال السياسي - الذي وجه إليه جهده - كان ضعيفاً. لقد ترك الأفغاني أفكاراً للدفاع عن العالم الإسلامي، ساعدت في «المحافظة على ذائقة القيم الإسلامية، أو أعيد إنشاؤها لمواجهة سيطرة الغرب الثقافية عليه»(١). لكنّ تلك الأفكار لم تفلح في القضاء على القابلية للاستعمار أو التقليل منها، وهو ما يدل على افتقادها - وافتقاد محاولات الإصلاح عموماً - لمنهج يضبطها ويغذيها، فبقيت مجرد شحنات دفاعية وجدالية ذات أثر مؤقت. وبقي المؤلف المنهجي الوحيد الذي تركه الأفغاني هو نقضه للمادية، أو (الناشورية) حسب مصطلح الأفغاني نفسه. وقد استمرت الجهود التي تواصلت من بعده في تزويد المسلمين بأعمال للدفاع والتبرير وليس للبناء والتوجيه، مثل أعمال شكيب أرسلان وأحمد رضا وعبد الرحمن الكواكبي(٢). إن العيب الجوهري الذي وسم الحركة الإصلاحية، من وجهة نظر بن نبي، هو افتقادها للمنهجية، ولذلك فقد اهتمت بتوجيه النقد للعوامل الخارجية التي أسهمت في انحطاط الأمة الإسلامية، في حين أهملت العوامل الداخلية التي هي أقوى وأبعد أثراً. وعليه فقد امتدت محاولات الإصلاح لأكثر من قرن دون أن تحقق ما حققته مجتمعات أخرى انطلقت نحو هدفها في المرحلة الزمنية نفسها تقريباً، وهو ما لا يعزى إلى فقدان الوسائل، وإنما إلى فقدان الأفكار(٣).

من المعروف أن الأفغاني قد رأى «أن مشكلة العالم الإسلامي هي مشكلة سياسية تحل بوسائل سياسية»(٤)، أما تلميذه محمد عبده، فقد تبين له بعد رجوعه من منفاه أن المشكلة اجتماعية تربوية، وهو ما عزاه بن نبي

(١) آفاق جزائرية: ٤٥.
(٢) السابق: ٤٦.
(٣) السابق: ٥٣.
(٤) شروط النهضة: طبعة ١٩٩٣م، ٤٥.

إلى كون عبده مصرياً أزهرياً ينتمي إلى مجتمع زراعي ظل مرتبطاً بالأرض قروناً سحيقة، فزوّد أبناءه بغريزة الحياة الاجتماعية التي ظل الأزهر يمدها «بعقليات مستمسكة بدينها، جامدة على أصولها»[(١)]، هذا التكوين هو الذي جعل عبده صاحب الفضل الأول في نشأة الحركة الإصلاحية ذات التوجه الاجتماعي، وذلك حين آمن بأن نقطة البدء في ذلك الإصلاح هي الفرد، وذلك تجاوباً مع الآية القرآنية التي رفعها شعاراً لحركته ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١٣/ ١١].

لكنّ عقل الشيخ الأصولي تدخّل في هذا المسار ليفترض أن السبيل إلى ذلك التغيير إنما يتأتى عن طريق إصلاح علم الكلام، وهو ما حاد بهذه الحركة جزئياً عن الإصلاح الحقيقي؛ فعلم الكلام - في نظر بن نبي - ليس له صلة بعالم النفس إلّا من ناحية العقيدة، ومن هذه الزاوية فإن مسلم ما بعد الموحدين لم يتخلّ عن إيمانه وعقيدته، بل ظلّ «مؤمناً متديناً، لكن عقيدته تجردت من فاعليتها لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي»[(٢)] بحيث فقد الفرد القدرة على إصلاح نفسه والتأثير في واقعه. وبناء على ذلك فليس من المهم، كما يرى بن نبي، «أن نعلّم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الاجتماعية. إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده ونملأ به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة»[(٣)].

لقد أدى إحياء علم الكلام الذي قام به عبده إلى أن تستمر حركة الإصلاح على يد تلاميذه مستخدمة أسلوب الجدل الذي شحنه ذلك

---

(١) وجهة العالم: ٥٤.

(٢) السابق: ٥٥.

(٣) السابق.

الإحياء، والذي سرعان ما انتقل إلى المناقشات الأدبية والثقافية، إذ «لم يكن المتجادلون يبحثون عن حقائق وإنما عن براهين، ولم يكن المجادل يستمع إلى محدّثه، بل كان يغرقه في طوفان من الكلام»[١]، وقد كان هذا النوع من الجدل «من أضر الأمور على كيان الأمة، إذ هو يقوم في عمومه على هيام أحمق بالكلمات»[٢]. وباقتران إحياء علم الكلام بالجدل تشوّهت القضية وفسدت طبيعتها إذ استبدل مشروع النهضة (مشكلة كلامية) (بالمشكلة النفسية)، وهو ما لا يمكن أن يفيد في إعادة الوظيفة الاجتماعية للدين التي يعتبرها بن نبي العامل الأساسي في تغيير النفس، ومن ثمَّ في تحقيق النهضة[٣].

من جهة أخري اعتبر بن نبي جهود محمد عبده في إحياء (علم الكلام) وتنقيته أول عمل فكري يحرك العالم الإسلامي من ركوده المزمن، أما (رسالة التوحيد) فإن ذلك العالم «لم يرَ مثلها منذ ابن خلدون». ولقد كانت جهود عبده الإصلاحية ذات اتجاه مزدوج، فقد عمل على إحياء الثقافة الإسلامية من جهة، كما كشف للعالم الإسلامي عن وجه الثقافة الغربية من جهة أخرى، وذلك فيما أدخله في نظام جامعته فدفعها إلى التناغم مع الأفكار الجديدة[٤]. لكنّ ذلك التجديد ظلّ في جوهره تجديداً أدبياً مس الشكل لكنه لم يمس الفكر، فبقي الفكر الإسلامي أسير القواعد التقليدية الخانقة التي وضعها القدماء للعلوم الإسلامية المختلفة.

لقد رافقت الحركة الإصلاحية جهود إحياء فكري وأدبي، لكن مجتمع ما بعد الموحدين - في رأي بن نبي - لم يستطع أن يتخلص من (الحرفية)

---

(١) السابق: ٦١.
(٢) السابق.
(٣) السابق: ٥٧.
(٤) السابق: ٦٠.

في ثقافته، وهو مصطلح يشير به إلى عدم الانضباط في استعمال اللغة. فمع أن العبقرية العربية قد أبدعت أجمل لغات الدنيا، فإنها كانت مثل النحات الذي هام بالتمثال الذي صنعه ولذلك كان «للكلمات العربية وقع وجاذبية لا تقاوم على عقل ما بعد الموحدين»(١)، مما نتج عنه فقدان حاسة تقدير الأمور على وجهها الصحيح، الذي هو أمر لازم لكل نهضة(٢). كما أدت تلك (الحرفية) إلى أن تصبح «العربية مؤلهة لا تقبل التطور، وأحالها تقديس أهلها لها إلى شيء لا يمسه التطويع، مقتصرة على خمس عشرة صيغة، حتى ليعد من الكفر خلق صيغ جديدة بإضافة زوائد مناسبة، برغم أن ذلك ممكن جداً في روح اللغة نفسها»(٣).

إن إشارة بن نبي إلى قضية الابتكار في الصيغ اللغوية لا تمس القوالب والأوزان فقط، وإنما تمس أيضاً المحتوى الذي تمثله الأفكار والمفاهيم المعبر عنها. ولذلك فهو يرى أن الفكر العربي قد افتقد عنصر الفاعلية نظراً لاستبداد الألفاظ والصيغ على حساب الحقائق الحية «التي شكلت فيما مضى وجه الحضارة الإسلامية [والتي تحولت] إلى حقائق خامدة مدفونة في جمل رائقة وعلم غزير» حتى أصبح الفكر العربي خالياً من عنصر الفاعلية، وصارت ثقافتنا وقد «استعبدتها الألفاظ فلم تعد تعبر عن اهتمام بالعمل، بل عن مجرّد شهوة للكلام»(٤) وفي هذه الحالة، فليس عجباً أن «تظهر البلاغة الثقيلة في الأدب، ويكثر استعمال أدوات التفضيل في اللغة، والتشدق بالأوصاف مثل عبارة (الشعب البطل) في نص دستور إحدى الدول العربية، كما ظهرت في إحدى صحف هذا البلد

---

(١) السابق.
(٢) السابق: ٦١.
(٣) السابق: ٦١ - ٦٢.
(٤) السابق: ٦٣.

صورة لشخص لا ندري كيف انزلق داخل الثورة الجزائرية وتحت الصورة كتبت هذه السطور العجيبة: (عملاق الثورة)»[١]. أما في المناقشات الأدبية والفكرية فـ «لم يكن المتجادلون يبحثون عن حقائق، وإنما عن براهين، ولم يكن المجادل ليستمع إلى محدثه، بل كان يغرقه في طوفان من الكلام». وإلى جانب ذلك تكثر عبارات التفخيم والحشو، أو التصغير والمبالغة مما لا يسهم في توضيح الموضوع، بل يلقي عليه ظلالاً من الغموض[٢]. وإذا رجعنا إلى أدبيات مرحلة النهضة وجدنا عدداً هائلاً من القصائد التي تشيد بالإنجازات وتصورها، في حين كانت اليابان في الوقت نفسه تعمل مجتهدةً لنهضتها الصناعية مودّعة عصورها الوسطى، حتى إن العالم كان يصفها بـ (الخطر الأصفر)، في حين كان العالم الإسلامي يوصف بـ (الرجل المريض)[٣].

لقد ظلّ الإصلاحيون - في رأي بن نبي - يبحثون عن أدواء العالم الإسلامي خارج عالم النفس، فظلوا يوجهون جهودهم لعقود طويلة نحو الأعراض بدلاً من الأمراض، فالأفغاني مثلاً اعتقد بأن المشكلة سياسية تحلّ بوسائل السياسة، وظنّ رجل الدين محمد عبده أنها تحل عن طريق إصلاح العقيدة. ولذلك فحين دخل العالم الإسلامي صيدلية الحضارة الغربية أخذ حبة هنا ضد الجهل، وقرصاً هناك ضد الاستعمار، وعقاراً في مكان ثالث ضد الفقر، فانكب يبني مدرسة في مكان، ومصنعاً في مكان آخر ويطالب بالاستقلال في مكان ثالث[٤]، وكانت النتيجة أبعد ما تكون عن العلاج وعن النهضة الحقيقية.

---

(١) مشكلة الأفكار: ٧٩.

(٢) السابق: ٨٠.

(٣) آفاق جزائرية: ٥٤.

(٤) شروط النهضة: طبعة ١٩٩٣م، ٤٥ - ٤٦.

لقد توقف بن نبي في أكثر من كتاب عند التجربة اليابانية التي اعتبرها متزامنة مع بدايات حركة النهضة في العالم الإسلامي؛ أي نحو عام ١٨٦٠م، حين وجد المجتمعان نفسيهما يتتلمذان على الحضارة الغربية. ولكن نظرة سريعة إلى وضع المجتمعين تظهر البون الشاسع الذي يفصلهما. ويعود ذلك - كما يرى بن نبي - إلى أن **الأفكار القاتلة** - وهي الأفكار المقتبسة من حضارة أخرى - التي اقتبستها اليابان من الحضارة الغربية لم تجعلها تزيغ عن طريق نهضتها الحقيقية؛ لأن اليابان بقيت وفية لتاريخها وثقافتها[١]، وهو ما يبرهن على أنه لا يوجد عيب في طبيعة الحضارة الغربية ذاتها، وإنما العيب - كما يؤكد بن نبي - هو في علاقتنا معها[٢] فالطالب المسلم الذي سافر إلى الغرب ليتتلمذ في المدارس الغربية مثلاً لم يكن طالباً جاداً، كنظيره الياباني، بل كان مجرد سائح يرى من الحضارة قشورها ولا يتوغل إلى أعماقها.

لم يكن بن نبي أول مفكر تستلفته التجربة اليابانية، فلقد افتخر جمال الدين الأفغاني قبله بنجاح اليابانيين بصفتهم من الشعوب الشرقية، كما دعا جمهوره أكثر من مرة إلى دراسة تجربتهم الفذة والاقتداء بها، منبهاً إلى أن اليابانيين لم يصلوا إلى هذه الدرجة من التقدم إلّا بعد أن آمنوا بأنه لا قوة مع الجهل ولا ضعف مع العلم[٣]. أما شكيب أرسلان فقد ناقش في كتابه الشهير **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟** ذكاء اليابانيين في الحفاظ على ثقافتهم وتراثهم الموغل في القدم مع قدرتهم على استعارة العلوم والنظم الغربية الحديثة.

---

(١) مشكلة الأفكار: ٢٠٤.

(٢) السابق: ٢٠٥.

(٣) محمد المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني، بيروت، ١٩٣١م، ٣١-٣٢.

إن عدم بلوغ حركة الإصلاح، التي قادها الأفغاني وعبده وتلاميذهما، بالمجتمع لنتائج قريبة من تلك التي وصل إليها اليابانيون إنما يعزى - في تقدير بن نبي - إلى افتقاد أولئك الرواد إلى المنهجية في التفكير؛ فهم لم يخططوا لحركة النهضة التخطيط المدروس الذي يأخذ في الاعتبار جميع المعوقات الموجودة في المجتمع، بل اتجهت جهودهم للدفاع عن الإسلام وإثبات قيمته[١]، كما أنهم لم يكوّنوا آليه للنقد والتصحيح. بل إن الأجهزة السياسية لم تقدر أهمية تلك الآلية في مراقبة شؤون البلاد، ولذلك فقد سارت حركة المجتمع التاريخية في ظل الفوضى الفكرية حتى وجدت نفسها بعد قرن من الزمان تسير بعيداً عن حدود المقاييس الفعالة، مما أحدث ضياعاً في الوقت، وتبديداً للوسائل، وانحرافاً في السير؛ كل ذلك بسبب طغيان الأشياء أو الأشخاص، مع عدم تماسك الأفكار ومنهجيتها[٢].

تيار التحديث

بعد مراجعته للحركة الإصلاحية توقف بن نبي عند تيار التحديث فأشار إلى أن هذا التيار قد تكوّن على يد خريجي المدارس الغربية التي كانت منتشرة داخل البلاد الإسلامية وخارجها، وهي المدارس التي سميت بالاستعمارية؛ لأنها أنشئت من قبل المستعمر لتعليم أبناء البلدان المستعمرة، بالإضافة إلى المدارس التي أنشأها مسلمون على أساس مغاير للنمط التقليدي. وقد أنشئ الصنف الأول من هذه المدارس بهدف تكوين نخبة منفصلة عن واقعها الثقافي وجذورها التاريخية، مقلدة للغرب ومؤيدة لفكرة القطيعة مع الماضي بكل تفاصيله، في حين أُنشئ الصنف الآخر بهدف تلافي القصور الذي يعاني منه التعليم التقليدي، عن

(١) مشكلة الأفكار: ٩٨.

(٢) السابق: ٩٨ - ٩٩.

طريق إدخال الأساليب العلمية الحديثة، ووسائل البحث، وطرق النقد والتمحيص. وتعد جامعة عليكرة بالهند نموذجاً لذلك.

تأسست الجامعة على يد أحمد خان[١]، أحد النبلاء الهنود المعروف بأصله الهاشمي من جهة، وبنسبه إلى رئيس وزراء الإمبراطور المغولي أكبر الثاني. تأسست الجامعة بصفتها كلية إسلامية عام ١٨٧٥م، ثم تغير اسمها إلى (الجامعة الإسلامية) عام ١٩٢٠م وكان الهدف من إنشائها المزج بين الدراسات الإسلامية والعلوم العصرية، وكانت لغة التدريس تجمع بين الأردية والإنجليزية ثم تمّ التخلي عن الأولى تدريجياً.

وقد لاقت الجامعة ومؤسسها من جمال الدين الأفغاني نقداً شديداً؛ إذ اعتبر أن فكرة الجامعة في جوهرها خيانة للإسلام والمسلمين، خاصة بعد اعتمادها الإنجليزية والغائها الإردية، ولأن مؤسسها أحمد خان كان يميل بتفكيره إلى (المادية) أو (الناشورية) حسب مصطلح الأفغاني وعصره. وبالفعل، كان خان ينادي بـ (التطابق مع الطبيعة)؛ أي إخضاع كل فكرة لمحاكمة العقل بحيث لا يتم قبول ما لا يمكن إثباته عقلياً. وفي هذا السياق كان خان يؤمن بأن القرآن هو كلام الله، لكنه كان ينكر الحديث النبوي، والفقه الإسلامي والتقليد، داعياً إلى إخضاع العقيدة الدينية للمنطق العقلي، ورافضاً كل ما يتعلق بالمعجزات، باعتبارها ظواهر غير طبيعية[٢].

وقد كان مقال الأفغاني الشهير في تفنيد المذهب المادي عام ١٨٨٣م موجهاً في معظمه إلى ما كان خان وجماعته يحاولون نشره

---

(١) السيد أحمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٨م): نبيل هندي وسيد من الأشراف. شغل في شبابه وظيفة في شركة شرق الهند.

(٢) انظر:

G. F. Grahman, **Life and Works of Sayed Ahmad Khan,** London, 1909.

عن طريق جامعه عليكرة[١]، كما انتقد نظرة الغربيين للتحديث، التي كانت تتطابق مع أفكار خان وجامعته، مشخصاً الأغراض السياسية التي تختفي وراءها، ومتهماً خان نفسه بالعمل على إحداث الفرقة بين الهنود - مسلمين وهندوسٍ - حتى تكون للأجنبي يد طولى في البلاد[٢].

وقد خالف بن نبي الأفغاني في نظرته المتطرفة إلى جامعة عليكرة التي «اتضح فيما بعد أنها كانت عاملاً قوياً في نهضة الإسلام بالهند»[٣]، ولكنه توقف عند التيار التحديثي في إطاره العام، وهو تيار أسس له خريجو المدارس الغربية، فلاحظ أنه في الوقت الذي حاول فيه تيار الإصلاح إحداث قطيعة مع العوامل السلبية التي وسمت مجتمع ما قبل الموحدين، كان تيار التحديث قد حاول أن ينسج له حبلاً يوصله بالفكر الغربي[٤]. ولعل المشكلة هنا مزدوجة؛ فمقومات مدرسة التحديث «مأخوذة عن المدرسة الاستعمارية»[٥] مع أن أوروبا لم تأت للشرق بصفتها ممدناً بل مستعمراً، وفي الوقت نفسه نجد أن الطالب المسلم لم يكن يذهب إلى أوروبا من أجل العلم وإنما ليحصل على لقب جامعي، وليشبع فضولاً سطحياً لا قيمة له[٦]. والمشكلة هنا - كما يوضح بن نبي - ليست منحصرة فيما يريده الطالب لنفسه، وإنما المشكلة الكبرى تكمن

---

(١) انظر: كتاب جب: **التيارات الحديثة في الإسلام**، الأصل الإنجليزي، طبعة لبنان، ١٩٧٥م.

(٢) انظر:

Rafiq Zakaria, **The Rise of Muslims in India**, Somaya Publications, Bombai, 1970, 247.

(٣) وجهة العالم: ٥١.

(٤) السابق: ٦٧.

(٥) السابق: ٦٨.

(٦) السابق.

في تصور المجتمع المسلم لدور الطالب المبتعث إلى أوروبا؛ وهو تصور لا يتعدى حدود أن يتعلم الطالب لغة أو أن يتقن حرفة، لا أن يكتشف ثقافة. ولكن هذا القصور يجب ألَّا يعزى إلى عدم اكتراث المجتمع المسلم بالثقافة والحضارة الغربيتين فحسب، ولكنه يعود - كما يرى بن نبي - إلى عدة عوامل منها «أن المدرسة الاستعمارية قد ساهمت في خلق هذا الوضع، إذ لم تكن تهتم بنشر عناصر الثقافة الأوربية بقدر ما تحرص على توزيع نفاياتها التي تحيل المستعمر عبداً للاقتصاد الأوربي، فهي لا تسعى إلى اكتشاف ذكاء تلاميذها أو دفع مواهبهم، وإنما تسعى إلى خلق آلات ذات كفاءة محدودة»[١].

إن التيار التحديثي لم يخل من بعض الإيجابيات، لكنها إيجابيات لم تمس إلا المظهر السطحي للتطور؛ فقد اكتفى التحديثيون بأن يخلعوا على الشكل القديم ثوباً جديداً ليسهموا بذلك في نشر ظاهرة التكديس، والاهتمام بالمظهر دون الجوهر، وبالكم بدلاً من الكيف. ويشير بن نبي إلى أنه قد شاهد في الجزائر عام ١٩٢٥م، خلال المرحلة التي سُميّت بـ (سني الازدهار) سيارات أوربية فارهة أمام خيم البدو، وقد تركت لبيبض ويفرّخ فيها الدجاج، مما يشير إلى أن التحديث لم يمس إلّا المظهر، ولم يقدّم إلا الأشياء[٢].

إن التطور الظاهري الذي كان تيار التحديث يكتفي به إنما يدل - في رأي بن نبي - على نظرة بالغة السطحية للحضارة الغربية التي لم يستطع التحديثيون أن ينفذوا إلى روحها ويستشفوا سر عبقريتها. وليس ذلك إلا بسبب القيود النفسية التي تتحكم في مجتمع ما بعد الموحدين، والتي تجعل تصنيف أمر من الأمور يأخذ أحد اتجاهين «فهو إما طاهر مقدس،

---

(١) السابق: ٦٩.
(٢) السابق.

وإما دنس حقير»[١]، ولذلك فالطالب المسلم الذي انتقل من دراسة العلوم الدينية إلى دراسة العلوم العصرية ذهب إلى أوروبا وقد وضع على عينيه غطاءً يحول بينه وبين تأمل حضارتها، فلم يسعَ إلى اكتشاف ثقافة المجتمع الأوربي وفهمها، ولم ير من الحضارة الغربية إلّا جانبها النظري، أو أشياءها السطحية التافهة التي لا تمكنه من ملاحظة تلك الطاقات الخفية التي تخلق القيم الاجتماعية والأخلاقية المميزة للإنسان المتحضر[٢]. ونتيجة لذلك فإن هذا الطالب - الخارج من عالم باع آثاره ومخطوطاته للسائحين - لا يجد أي معنى لتعلق الإنسان الغربي بالأشياء القديمة، كما لا يمكنه أن يلاحظ كيف يتعلّم طفل قيم الحياة وهو يدلّل قطة أو يغرس زهرة، ولا كيف يتناغم الفلاح مع تربة حقله حينما يلتفت وراءه ليتأكد من استواء خطوط محراثه. إن ذلك الطالب لم (يجرب) الحياة في أوروبا بل اكتفى (بقراءتها)، فتعلمها دون أن يتذوّقها أو يستوعب أبعادها، فجهل بذلك تاريخ حضارتها، كما جهل تناقضاتها الداخلية وتعارضها أحياناً مع سنن الحياة الإنسانية[٣]. ولذلك كان طبيعياً ألا يكتسب هذا الطالب الفاعلية التي يتميز بها زميله المسيحي، فهو يقتبس من الحضارة الأوربية اتجاهها البرجوازي وأذواقها المادية، وليس اتجاهها العملي ومنطقها الجدلي[٤].

ويتهم بن نبي التحديثيين بأنهم اتجهوا إلى الأخذ عن الغرب بطريقة عشوائية غير انتقائية، فاستعاروا كل شيء حتى الحاجات والأذواق، وهو ما خلق عند العالم الإسلامي ميلاً عظيماً لجمع منتجات الحضارة، مما أدى إلى انتشار ظاهرة التكديس، وهي نزعة بدائية وسمت الحركة

---

(١) وجهة العالم: ٧١.
(٢) السابق: ٧٢.
(٣) السابق: ٧٣.
(٤) السابق: ٧٤.

الحديثة التي تجاهلت أن الحضارة ليست «تكديساً للمنتجات، بل هي هندسة وبناء»[(١)].

إن القضية بالنسبة إلى الحركة الحديثة لم تكن (تجديد العالم الإسلامي وبعثه)، وإنما كانت (مجرد انتشاله من فوضاه السياسية الراهنة)، وهذه الفكرة نفسها تبدو لبن نبي مستعارة من الواقع الأوربي. ولذلك فقد ركّزت الحركة الحديثة على مشكلة النظم الأوربية ولم ترَ مشكلة الفرد المسلم[(٢)]. علاوة على أن عيب هذه الحركة الجوهري هو أنها لم تكن تملك نظرية متكاملة، محددة الأهداف ومنضبطة الوسائل، وقد أدى انبهارها بالمستحدثات الغربية إلى أن جعلت من الفرد (زبوناً) «لحضارة غريبة تفتح أبواب متاجرها أكثر مما تفتح أبواب مدارسها»[(٣)]. وقد أدى غياب النظرية إلى غياب التصور المنهجي للمشكلة ومن ثمَّ إلى عدم تحديد الوسائل الناجعة المؤدية إلى إحياء العالم الإسلامي وبعث قواه العقلية والنفسية، وهو ما أدى بدوره إلى الإخفاق في التمييز بين **الضرورات الحقيقية والضرورات المزيفة**[(٤)]؛ مما أحدث خلطاً نتجت عنه فوضى أخلاقية وانحرافات سلوكية، حتى أصبح الضمير المسلم ممزقاً بين الرغبة في تلافي تخلف سياسي واجتماعي، والإصرار على إنقاذ تراث أخلاقي[(٥)].

لقد أخذت فكرة التحديث المسار نفسه تقريباً في دول العالم الثالث بسبب عوامل كثيرة؛ تاريخية واجتماعية وثقافية. فقد خضعت تلك الفكرة للفهم المحلي لمعنى التنمية والتطور، بحيث أصبح التحديث مجرد إعادة

---

(١) السابق.
(٢) السابق: ٧٧.
(٣) السابق: ٧٧ - ٧٨.
(٤) **مشكلة الأفكار**: ٢٤.
(٥) السابق: ٢٥.

إنتاج النموذج التاريخي لنمو الرأسمالية الغربية[١]. وقد نبه بن نبي لهذا، وأكد ضرورة أن تكون للمجتمع أولاً مبادئ وأفكار لا مجرد حاجات، كما أكد على أن إعداد الإنسان لصنع التاريخ يتطلب رسم سياسة تأخذ في اعتبارها الشروط المادية والنفسية لذلك[٢]. وإذا كان بعض هذه الشروط متصلاً بموضوع الاقتباس من الحضارة الغربية، فإن بن نبي لا يرفض ذلك، بل يرى أن أي حضارة لا يمكنها أن تنشأ منعزلة عن التجارب الإنسانية الأخرى، فالحضارة المسيحية قد استفادت من الحضارة الإسلامية، التي تغذت بدورها من التفاعل مع ثقافات أخرى، مثل اليونانية والهندية[٣]. لكن القضية التي تبقى مطروحة هي ماذا يحتاج المسلمون أن يقتبسوا؟ إن باب الاقتباس مفتوحٌ لكنه محكوم بشروط؛ فالحياة الاجتماعية منضبطة بقوانين خاصة بها شأنها في ذلك شأن الحياة العضوية، فمن حقائق علم الحياة مثلاً أن عملية نقل الدم لابد أن تخضع لشروط وقواعد دقيقة يمليها جسم المتلقي، وهذه الحقيقة تنطبق كذلك على المجال التاريخي الحضاري، «فالعناصر الاجتماعية التي تسم الثقافات المختلفة ليست كلها قابلة للتداول»[٤]، وبالإضافة إلى ذلك فإن العالم الإسلامي لن يجد هداه خارج حدوده، ولكنه - في الوقت نفسه - لن يستطيع أن يقطع علاقته بالحضارة الغربية أو ثقافتها؛ ولذلك فعليه أن ينظم علاقاته معها[٥]، وهو ما لم يستطع التخطيط له أو الوصول إليه أي من التيارين المتوازيين؛ الإصلاح والتحديث.

---

(1) Ismail Sabri Abdalla, **Images of the Arab Future,** trans. Maisa Talat, St. Martin Press, N.Y. 1983, P. 6.

(٢) وجهة العالم الإسلامي: ١٦٢.

(٣) حديث في البناء الجديد: المكتبة العصرية، د. ت، ١٣٤ - ١٣٥.

(٤) وجهة العالم الإسلامي: ٨٧.

(٥) السابق: ١٥٦.

أسباب الإخفاق

لا يستطيع أي مفكر ملتزم أن يتخلّى أو يبتعد عن النظرة الموضوعية والتناول النقدي لأهداف مجتمعه وطرق تحقيقها؛ وهو ما حرص بن نبي على القيام به عبر كتبه العديدة ومشروعه الفكري المعنون بمشكلات الحضارة. وخلال مراجعته لسجل النهضة حاول الوقوف على جوانب القصور في كل من تيار الإصلاح وتيار التحديث، مستخدماً مجموعة من الفرضيات المنطقية، والاستقراءات الموضوعية، والتحليلات المنهجية، مستنتجاً من كل ذلك أن الإخفاق الذي منيت به جهود النهضة يعود إلى أن كلاً من الإصلاحيين والتحديثيين كانوا نتاجاً اجتماعياً لبيئة موسومة بالتخلف وفاقدة لإرادة التجدد الذاتي. ولذلك فمع الاختلاف في المداخل والرؤى، وفي الخلفية التعليمية لأفراد كلتا الحركتين، فقد ظلتا محكومتين بالملابسات التاريخية نفسها، وحاملتين للموروثات الاجتماعية نفسها. وقد فصل بن نبي أسباب إخفاق تياري الإصلاح والتحديث في ثلاثة محاور جامعة[1].

أولاً: (عدم تشخيص غاية النهضة بصورة واضحة)، فالقوى التي قامت بمحاولات تغيير الوضع المتردي للمجتمع المسلم لم تحدد بدقة ووضوح الهدف الذي تسعى إليه، فكان لابد أن يؤدي عدم الوضوح هذا إلى التيه في التوجه، والتبذير في الوسائل، وعدم إصابة الهدف. ولقد فات حركة النهضة في عمومها أن تجعل الحضارة غايتها؛ وهي التي يجب أن تكون غاية كل سير في التاريخ.

ثانياً: (عدم تشخيص المشكلات الاجتماعية تشخيصاً صحيحاً)، فلقد درجنا على ألّا نفكر في القضايا التي تعترضنا بعمق، فلا نردها إلى

(١) حديث في البناء: ١٢١ - ١٣٢.

أسبابها الجذرية، وإنما درجنا على أن ننظر إليها وفقاً لعاداتنا الفكرية، وليس وفقاً لطبيعة تلك القضايا وما تستدعيه من حلول. وبالإضافة إلى أننا نفتقد وسائل الرقابة الذاتية، فإننا نفتقد أيضاً المقاييس اللازمة لمعرفة نتائج تحركنا بدقة. فلقد رأينا مثلاً - طبقاً لعاداتنا الفكرية - أن مشكلة الجهل التي يعاني منها المجتمع المسلم تحل بواسطة العلم. لكنّ هذا التصور قد خرّج لنا نوعين من المتعلمين؛ الأول لا ينفع مجتمعه، والثاني يضره بعلمه؛ ذلك أننا قد أهملنا الأساس الخلقي والنفسي في العملية التعليمية فلم ننتبه إليه ولم نضمنه مشروع نهضتنا. ولذلك فغالباً ما يصبح العلم نوعاً من الرياء، وسبباً للتنافس، فيفقد فاعليته الاجتماعية ليصبح تكديساً للمعلومات وليس عملية تصفية نفسية وتنوير فكري للفرد والمجتمع معاً.

ثالثاً: (عدم تحديد الوسائل تحديداً يناسب الغاية المنشودة والإمكانات المتوفرة)، فالنهضة العربية بصفتها حركة في مسار التاريخ، لم تكن تعرف غايتها وهدفها بدقة. ومن الناحية الاجتماعية؛ أي من حيث انتمائها إلى مجتمع بذاته ذي خصوصية ثقافية واجتماعية، لم تكن تعرف أدواتها الاجتماعية وإمكاناتها الذاتية المتوفرة في رصيدها البشري ونسقها الثقافي والقيمي. ولذلك فقد أصابها نوع من الضعف المنطقي حين اعتقدت أن استيراد أشياء الحضارة الغربية يمكن أن يكون وسيلة من وسائل تشييد حضارتها. وقد غاب عنها (أن المنتوج لا يكوّن المنتِج، بل المنتِج هو الذي يكوّن المنتوج). وقد أشار بن نبي إلى أن اليابان في البداية قد اضطرت إلى استيراد أشياء الحضارة الغربية، ولكنها لم تكتف بها، بل اتخذتها وسائل أولية تنطلق منها لبناء حضارتها الخاصة، وقد استنتج بن نبي من ذلك أن «الأشياء لا تؤدي مفعولها الاجتماعي تلقائياً، ولا تؤثر وحدها في صياغة العملية الاجتماعية، وإنما بقدر ما يضاف إلى

مفعولها من دوافع نفسية وتوجيهات فكرية»[1]، وهي الدوافع والتوجيهات التي لم تستوعبها حركة الإصلاح، ولم تضمنها مشروعها.

ولقد حاول بن نبي بعد أن راجع تاريخ حركة النهضة وبحث نقائِصها وشخّص العوامل التي أدت إلى إخفاق تياري الإصلاح والتحديث، أن يرسم خطوطاً عريضة لمشروع بديل يتلافى ما حفلت به المحاولات الأولى من نقائص وعيوب. وقد اعتمد في ذلك على رؤية اجتماعية ثقافية، أسهمت في تكوينها خلفيته العلمية وانضباطه المنهجي ونزعته التأملية.

---

(١) السابق: ١٣١.

الفصل السادس

نظرية في الحضارة

فكّر مالك بن نبي في الوضع المتدني الذي تعيشه أمته، وراجع محاولات النهوض السابقة وتياراتها، فانتبه إلى عمق المشكلات التي تعانيها وإلى أي مدى تمتد جذورها في مكوّناتها التاريخية والثقافية، ولذلك فهو لم يستخدم - مثل غيره من المفكرين - المصطلحات الشائعة التي فقدت شحنتها الدلالية مثل النهضة والترقي والتقدم؛ وإنما استخدم - عن عمد وتدبر - مصطلح **الحضارة**، الواسع الشامل. وقد أدرج مؤلفاته، بما فيها سيرته الذاتية **مذكرات شاهد القرن** وكتابه **الظاهرة القرآنية** تحت عنوان فرعي هو **مشكلات الحضارة**، مما يدل على أن ظاهرة الحضارة هي الفكرة الأساسية التي تتمحور حولها أفكاره الاجتماعية والثقافية والتربوية، بل حتى السياسية والاقتصادية. وكانت هي المدخل المنهجي الذي اتخذه بن نبي لبحث واقع المجتمع والأمة، مؤكداً أن «مشكلة أي شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته»[1].

وقد قادته هذه المقدمة المنطقية إلى تتبع أسباب صعود الحضارات الإنسانية وأفولها مستفيداً من أفكار ابن خلدون وكسرلنج وشبنجلر،

---

(١) شروط النهضة: ١٩.

وجيزو، وولتر شوبرت، وغيرهم. مع التركيز على الحضارة الإسلامية عامة، وعلى مرحلة أفولها خاصة؛ فوجد أن ذلك الأفول قد أدى بالمسلمين إلى الوقوع تحت سيطرة أوروبا في القرن التاسع عشر، ليكون ذلك الاستعمار الديناميت الذي نسف عالم ما بعد الموحدين الموسوم بالصمت والأحلام والخمول(١). عند ذلك وجد المسلم نفسه مضطّراً إلى إحداث تغييرات ما في نمط حياته بما يتفق مع شرائط الحياة الاجتماعية الجديدة، خلقياً واجتماعياً.

يتطلب كل تغيير اجتماعي، في رأي بن نبي، العمل على الانتقال بالفرد من كونه فرداً «إلى أن يصبح (شخصاً)، وذلك بتغيير صفاته البدائية التي تربطه بالنوع، إلى نزعات اجتماعية تربطه بالمجتمع»(٢)؛ أي تحويله من مجرد كتلة من القدرات الفطرية المتشابكة، إلى شخصية متنامية وإلى ذات تعي هويتها الاجتماعية وتنتظم في إطار أفكار وسلوك متعارف عليها. ومن هذه الزاوية فإن **عالم الأشخاص** يشكّل عنصراً مهماً في العملية الحضارية؛ حيث تتفاعل وتنمو في وسطه وبواسطته الأفكار؛ المتوارث منها والمبتدع، لتصنع **عالم الأشياء**، الذي يسجله تاريخ الحضارات الإنسانية. ويضرب بن نبي لذلك مثلاً بألمانيا التي حطمتها الحرب العالمية الثانية، فوجدت نفسها فاقدة لمقوماتها باعتبارها دولة، عندما انهارت جميع بناها التحتية، وفقدت عالم أشيائها الذي صنعته أجيال متعاقبة، وهنا وجد الشعب الألماني أنه «لم يعد يملك لمواجهة مشاكله إلا عضلاته وأفكاره، أو بعبارة أخرى طاقته الحيوية وثقافته»(٣). وبسبب وعيه بأبعاد هذه الحقيقة، استطاع الشعب الألماني في مدة محددة، ووفق خطة

---

(١) وجهة العالم الإسلامي: ٤٨.
(٢) ميلاد مجتمع: ٣١.
(٣) آفاق جزائرية: ٨٥.

مدروسة أن يعيد بناء بلده وأن يستعيد مكانته بين الشعوب والدول الأوربية الأخرى.

وقف بن نبي عند هذا النموذج من أجل التدليل على أن المجتمعات التي تعتمد على أفكار محفّزة من داخل منظومتها الثقافية الخاصة تستطيع بناء عالم أشيائها، وشحذ طاقاتها المعنوية والبشرية لتدخل تلقائياً في دورة حضارية جديدة. وبالمقابل، فإن المجتمعات التي تستورد أشياء حضارة أخرى ظناً منها أن ذلك سيؤدي بها إلى إنشاء حضارة مماثلة قد باءت بالإخفاق، وهذا ثابت تاريخياً.

ماهية الحضارة

يستطيع المطلع على فكر بن نبي أن يلمس حرصه على تعريف مصطلحاته ومفاهيمه الأساسية التي تدور حولها تأملاته وتحليلاته. ولا شك أن لخلفيته العلمية وانضباطه المنهجي، بسبب دراسته الهندسة، أثراً في صياغة هذه التعريفات في صورة مختزلة حيناً، وفي إطار من الشرح والتحليل، أو المقارنة والمقابلة حيناً آخر. ونجد أنه قد عرّف مصطلح الحضارة من عدة جوانب؛ تاريخية وثقافية واجتماعية ونفسية ووظيفية.

فالحضارة من ناحية تاريخية؛ أي من ناحية تكررها بصفتها ظاهرة في التاريخ الإنساني هي عبارة عن «تنظيم معين للمجتمع على قواعد أخلاقية يجعله يبلغ مستوى القدرة على مواجهة جميع أعبائه بواسطة وسائل تعدّ منقوصة على وجه الإجمال، إذا قارنّاها بالوسائل التي تقع في حوزة بلدان أخرى نامية»[1]. وتحدد تلك القواعد الأخلاقية خصوصيات تلك

(١) السابق: ٥٥.

الحضارة وتميزها عن غيرها، وليست هذه القواعد في جوهرها سوى الفكرة الدينية التي سبق أن اعتبرها بن نبي المركب الذي تتولد عنه الشرارة الباعثة للحياة في باقي مكونات الحضارة. وعلى هذا الأساس فالحضارة ليست سوى «إنتاج فكرة حية تطبع على مجتمع ما، قبل التحضر، الدفعة التي تجعله يدخل التاريخ، فيبني هذا المجتمع نظامه الفكري طبقاً للنموذج المثالي الذي اختاره. وعلى هذا النحو تتأصل جذوره في محيط ثقافي أصيل يتحكم بدوره في جميع خصائصه التي تميزه عن الثقافات الأخرى والحضارات الأخرى»[١]. لكنّ هذا التميز لا يتأتى من مجرد تميّز أفراد المجتمع كبشر وكتاريخ وثقافة، ذلك أن الحضارة «ليست كل شكل من أشكال التنظيم للحياة البشرية في أي مجتمع كان، ولكنها شكل نوعي خاص بالمجتمعات النامية، بحيث يجد هذا الشكل نوعيته في استعداد هذه المجتمعات لأداء وظيفة معينة، ليس المجتمع المتخلف في حالة تكيف معها لا من حيث رغبته، ولا من حيث قدرته، أو بعبارة أخرى، لا من حيث أفكاره ولا من حيث وسائله»[٢]. فالقيام بوظيفة معينة إذن - أي بلوغ هدف مدروس - هو المعيار الأساسي للتوجه الحضاري في السياق الثقافي والاجتماعي والتاريخي، «فالحضارة هي القدرة على القيام بوظيفة أو مهمة معينة»[٣]، وهي من هذا المنظور تستلزم انخراط قوى المجتمع كله في التوجه نحو ذلك الهدف أو القيام بتلك الوظيفة، وبدرجة عالية من الفاعلية، ذلك «أن إرادة المجتمع وقدرته تضفيان على وظيفة الحضارة موضوعية وفاعلية. أي إن جملة العوامل المعنوية والمادية اللازمة لتحقيق تقدم الفرد، تصبح موضوعية، وذلك بأن تتحوّل إلى سياسة وتشريع فيمثلان عالم الأفكار في هذا المجتمع على

---

(١) تأملات: ١٩٨.
(٢) آفاق جزائرية: ٧٧ - ٧٨.
(٣) مشكلة الأفكار: ٥٠.

الصعيد الاجتماعي والأخلاقي تمثيلاً مباشراً»[١]. وهذا يعني أن هذه السياسة وتلك التشريعات تصبح نتاجات طبيعية لكل مجتمع يتقدم في طريق حضارته؛ لأن الحضارة من وجهة نظر وظيفيَّة هي «مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدِّم لكل فرد من أفراده، وفي كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه»[٢]، فهناك تبادل وتوازن بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع، بحيث تنتظم هذه المصالح وفق شروط أخلاقية تمليها ثقافة المجتمع ومكونات ضميره، وشروط أخرى مادية تفرضها الخطة الموضوعة لصعود المجتمع في سلم التطور؛ وهو ما يجعل الحضارة في الواقع «جملة من العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفّر لكل فرد من أعضائه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتقدمه»[٣].

لقد أعطى بن نبي أهمية متساوية للعناصر المادية وغير المادية في الحضارة، ولعله يمكننا القول بأنه قدّم الأخيرة على الأولى في معظم الأحيان؛ وذلك لأنها ناتجة عنها ومتفرعة منها. ويتضح من تعريفاته أنه لا يرى الحضارة كياناً مادياً أو فنياً تقنياً خالصاً، بل يراها كلاً منصهراً من العناصر المعنوية والمادية ذات العلاقات العضوية المتشابكة. وهو يعطي أهمية خاصة للعنصر الأخلاقي الذي يعتبره محركاً للفعالية وأساساً لشبكة العلاقات - الاجتماعية الثقافية - في المجتمع، «فالمبدأ الأخلاقي يقوم بالضبط ببناء عالم الأشخاص الذي لا يتصور بدونه عالم الأشياء ولا عالم المفاهيم»[٤] ومع ذلك، فقد كان بن نبي عرضة لسوء الفهم؛ حين أوّل

---

(١) السابق: ٥١.
(٢) آفاق جزائرية: ٣٨.
(٣) مشكلة الأفكار: ٥٠.
(٤) حديث في البناء الجديد: ٧٢.

أحد الكتاب تعريفاته للحضارة بأنها مادية، وأنها أقرب إلى تعريف المدنية منها إلى تعريف الحضارة[١]. ولعل استعمال بن نبي لمصطلح (الضمانات الاجتماعية) في بعض تعريفاته هو السبب في سوء الفهم ذاك، إذ يبدو أن الكاتب قد فسّر مصطلح الضمانات تفسيراً اقتصادياً فربطه بمبدأ التوزيع العادل للدخل القومي، ووصله بمفهوم الحاجات الأساسية للإنسان الذي سبق أن تبنته هيئة الأمم المتحدة مصطلحاً مقابل مصطلح الضمانات. ولكنَّ ذلك المفهوم نفسه ما لبث أن خضع لبعض التغييرات التي فرضتها ظروف إقليمية وعالمية. ولذلك فقد نصت هيئة اليونسكو في إحدى وثائقها على أنه لا حدود لاتساع حاجات الإنسان وتنوعها، فهي لم تعد مقتصرة على الجانب المادي، وعليه فلابد من النظر إلى الطموحات الإنسانية والمصالح الاجتماعية والتطلعات الروحية على أنها ضرورات بشرية أيضاً[٢]. وهكذا نجد أن أفكار بن نبي قد سبقت هذه الوثيقة؛ إذ رأى أن الضمانات - بكل أنواعها - تقع في دائرة الحضارة؛ فاحترام الإنسان وتوفير الأمن له على درجة متساوية من الأهمية مع تأسيس المدارس وبناء المستشفيات وتوفير العمل[٣]. وفي هذا الصدد يجدر التذكيرِ بالأولوية التي يحتلها عالم الأفكار في فكر بن نبي على عالمي الأشخاص والأشياء، إذ أكد أكثر من مرة على أن أزمة العالم المتخلف ليست بسبب عدم امتلاكه للأشياء، التي هي نتاج حضارة، بل بسبب افتقاره إلى الأفكار، التي هي روحها.

---

(١) علي القريشي: "مفهوم الحضارة بين مالك بن نبي وسيد قطب"، مجلة **الهلال**، أيلول/ سبتمبر ١٩٨٦م، ١٢١.

تقرير صادر من اليونسكو، فرنسا، ١٩٨٢، ١٧٨.

(2) Nicolai Lapin and Rodovan Richta, "Developed Socialism as a Real Society Centered on Human Welfare", **Different Theories and Practices of Development.**

(٣) آفاق جزائرية: ٣٨ - ٣٩.

وفي سياق البحث في جوهر الحضارة، وتبين شروطها وسننها يرفض بن نبي اعتبار علم الإنسان (الأنثربولوجيا) أن «كل شكل من أشكال التنظيم للحياة البشرية في أي مجتمع كان»[١] من المجتمعات النامية والمتخلفة نوعاً معيناً من الحضارة؛ إذ إن ذلك يتناقض مع استقراءات الواقع والتاريخ ومع تفاصيل تصورات الحضارة في فكر بن نبي. وهو يرد على هذا المفهوم الأكاديمي بقوله: «فإذا كان شكل الحياة الذي ورثته هذه البلاد من عهد القابلية للاستعمار والاستعمار يمثل (حضارة) فإن السؤال الذي طرحناه سابقاً [ماهي الحضارة؟] يصبح زائداً وبلا طائل»[٢]، وبالإضافة إلى ذلك فقد أنكر على الأنثربولوجيين تصورهم لوجود (مجتمع بدائي) و(ثقافة بدائية) و(حضارة بدائية)، بل رفض إطلاق اسم مجتمع على التجمعات البشرية البدائية[٣].

فالحضارة في أبسط تعريفاتها، ليست، في رأي بن نبي، (كومة) من الأشياء المختلفة والمتنوّعة، وإنما هي (كل) منسجم من الأشياء والأفكار، ومن العلاقات والمنافع والمسميات، وهي بناء وهندسة وتجسيد لفكرة أو مثل أعلى[٤]. ولذلك فلكل حضارة في التاريخ سماتها المميزة، «وكل دورة محدودة بشروط نفسية زمنية خاصة بمجتمع معيّن، فهي حضارة بهذه الشروط»[٥]. ولهذا فمن المنطقي أنّ «الحضارة هي التي تكوّن منتجاتها وليست المنتجات هي التي تكوّن الحضارة إذ من البدهي أن الأسباب هي التي تكوّن النتائج وليس العكس»[٦]. وعلاوة على ذلك،

(١) آفاق جزائرية: ٧٧.
(٢) السابق: ٢٦.
(٣) انظر: حديث في البناء الجديد: ٧٣. وانظر كذلك: ميلاد مجتمع.
(٤) الفكرة الإفريقية الآسيوية: ٧٩.
(٥) وجهة العالم الإسلامي: ٢٦.
(٦) حديث في البناء الجديد: ٩٩.

فإن الحصول على جميع منتجات حضارة ما عملية مستحيلة في حد ذاتها، كماً وكيفاً، وهي لو تحققت - جدلاً - فإنها لا تصنع حضارة؛ لأن الحضارة: «لا تبيعنا روحها وأفكارها وثرواتها الذاتية وأذواقها، وهذا الحشد الهائل من الأفكار والمعاني التي لا تلمسها الأنامل... [والتي] بدونها تصبح كل الأشياء التي تبيعنا إياها فارغة دون روح وبغير هدف»(١).

شروط الإقلاع الحضاري

عندما بحث بن نبي عن إمكان دخول العالم الإسلامي دورة جديدة يعود بها إلى درب الحضارة ويجدد بها تاريخه التليد، أكّد حقيقة هامة وهي أنه لكي يصل أي مجتمع إلى أهدافه في إطار معطيات الزمان والمكان، فإن عليه أن يدرك مكانه في التاريخ، وأن يفهم قوانين النهضة والانحطاط؛ ذلك أن علاج المشكلات يرتبط بعوامل تاريخية واجتماعية تنتمي إلى دورة حضارية بعينها، «فالفرق شاسع بين مشاكل ندرسها في إطار الدورة الزمنية الغربية، ومشاكل أخرى تولدت في نطاق الدورة الإسلامية»(٢)، وبناء على مفهوم انتماء مشاكل كل مجتمع إلى دورته الزمنية الخاصة فقد حرص على تأكيد أن مشكلات العالم الإسلامي وقضاياه التي يناقشها في كتبه لا تنتمي إلى عالم الخمسينيات من القرن العشرين الميلادي، وإنما تختص بعالم الستينيات من القرن الرابع عشر الهجري(٣)، وهو توقيت يسجّل نقطة في تطور تاريخي معيّن ترجع إليه مشكلات العالم الإسلامي المختلفة، والتي تسمى (مشكلة جزائرية) هنا

---

(١) شروط النهضة: ٤٣.
(٢) السابق: طبعة ١٩٩٣م، ٥٣.
(٣) السابق.

و(مشكلة جاوية) هناك، في حين أنها في الحقيقة (مشكلة إسلامية) بدأ تسلسلها منذ الهجرة، ومعظمها منذ صفين التي نتج عنها جميع أنواع التمزق والمتناقضات السياسية التي أصابت العالم الإسلامي[١]. ولذلك فهو يرى أن مشكلة العالم الإسلامي هي في حقيقتها واحدة، ليس في أشكالها السياسية وإنما في جوهرها الاجتماعي؛ وعليه فليس من قبيل المصادفة ظهور شخصية الحاوي في كل من مراكش وسمرقند، يجمّع حوله الأطفال، ملوّحاً لهم بثعابينه[٢].

أكّد بن نبي أكثر من مرة أن للمشكلات الاجتماعية خصائص تاريخية، وعليه فمن غير الجائز لأحد أن يضع الحلول ويقترح المناهج مغفلاً مكان أمته في التاريخ، إذ يصبح استيراد الحلول إضاعة للوقت وجالباً للضرر؛ «إذ كل تقليد في هذا الميدان جهل وانتحار»[٣]؛ لأن الحلول المستعارة من البلدان المتقدمة لا تحدث التأثير نفسه الذي أحدثته في بيئتها الأصلية، ذلك أن المجال الاجتماعي يختلف عن المجال الميكانيكي مثلاً، حيث يضم الأول كل ما يتصل به من عناصر لا تُحس ولا توزن ولا يمكن تعريفها، وهي عناصر لا يستغنى عنها عند تطبيقها في بيئتها الأصلية. وهنا يعود بن نبي إلى استخدام مثال الماء فيشبه تلك الحلول بعناصره المتكونة من مادتي الأكسجين والهيدروجين بنسب معينة، وتكوّن تلك العناصر صيغة سليمة من الناحية التحليلية، ولكن الحقيقة أنه لا يمكن الحصول على الماء بمجرد خلط العنصرين، إذ يظلّ ينقصهما المركب الذي هو عنصر جوهري لم تذكره صيغة التحليل. وبالمثل فإن الحلول ذات الصبغة الاجتماعية، المقتبسة من بلاد ثبتت فيها

(١) وجهة العالم الإسلامي: ٣٥.
(٢) السابق.
(٣) شروط النهضة: طبعة ١٩٩٣م، ٥٣.

صلاحية تلك الحلول، تتضمن عناصر مكملة أو مركبة لا تأتي معها ولا يمكن حصرها أو فصلها عن روحها؛ أي محيطها الذي ولدت فيه[١].

وقد سبق أن أدرجنا رأي بن نبي في إمكان الاقتباس من الحضارة الغربية السائدة اليوم، على اعتبار أن الحضارات لا تتكون في نطاق منعزل وإنما هي تأخذ وتستفيد من غيرها. لكنه لم يقر الاقتباس المطلق وإنما وضع له شروطاً حين شبهه بعملية نقل الدم لجسم مريض؛ إذ لا يمكن تزويد المريض بأي نوع من الدم وإنما لابد من مراعاة فصيلة دمه الخاصة. ويرى بن نبي أن ما نلمسه في العالم الإسلامي من فوضى في الأفكار وتخبط في السير وإهدار للوقت والطاقات، ليس سوى نتيجة لفقدان ذلك العالم صلته بنماذجه المثالية التي كوّنت منظومته الثقافية الأصلية، والتي تقوم مقام فصيلة دمه. كما أنها نتيجة لعدم تمكن ذلك العالم من إقامة التواصل المثمر مع عالم الغرب الثقافي مثلما فعلت اليابان مثلاً؛ وعليه فالعالم الإسلامي قد قام بخيانة نماذجه المثالية وأفكاره الجوهرية من جهة، كما قام بخيانة الأفكار التي استعارها من ثقافة مغايرة من جهة أخرى. فوضع العالم الإسلامي الحالي يعكس، في حقيقة الأمر، مظهراً من مظاهر انتقام الأفكار المخذولة من الجانبين[٢].

إن نقطة تحول أي مجتمع من وضع متخلف إلى آخر متقدم يستدعي دخول ذلك المجتمع في دورة حضارية تستكمل شروطها المادية والمعنوية المتمثلة في عنصرين أساسيين هما **الإرادة الحضارية والإمكان الحضاري**[٣]. وفي هذا الصدد لابد من استخدام المنهجية العلمية التي

---

(١) ميلاد مجتمع: ١٠٢ - ١٠٣.

(٢) انظر: مشكلة الأفكار: ٢١٦ - ٢١٧.

(٣) انظر: عبد اللطيف عبادة: صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي، دار الشهاب، الجزائر، ١٩٨٤م، ١٣٥.

يستخدمها الكيميائيون لتحديد العناصر المركبة للماء، وذلك بأن نحلل منتوجات الحضارة لنستخلص منها العناصر الأساسية التي أوجدتها. وقد توصل بن نبي في تحليله النظري لتلك المنتوجات إلى أن كل حضارة إنما تتكون من عناصر ثلاثة صاغها في المعادلة التالية:

إنسان + وقت + تراب = حضارة

الإنسان، العنصر الأهم

يحتل الإنسان مكاناً مركزياً في نظرية الحضارة عند بن نبي حيث يمثل «الجهاز الاجتماعي الأول... فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ»[١]، ولذلك فإن مشكلة العالم الإسلامي إنما تنبع من الإنسان المسلم وتعود إليه. ولهذا بحث بن نبي قضايا ذلك الإنسان من زواياها النفسية والاجتماعية والثقافية، آخذاً في الاعتبار العوامل التاريخية والسياسية ومولياً اهتمامه بالشروط والقوانين والسنن التي تؤهل هذا الإنسان لتغيير نفسه أولاً، ومن ثمّ تغيير مجتمعه وإيجاد دور لأمته في التاريخ.

إن الإنسان - أي إنسان - كما يرى بن نبي، يمثل قيمتين، أو كما يسميهما معادلتين؛ الأولى ثابتة لا تتأثر بالتاريخ، وهي كونه كائناً بشرياً حباه الله بالتكريم؛ والثانية متغيّرة ومتأثرة بالظروف المحيطة، وهي كونه كائناً اجتماعياً. تمثل الأولى التكوين العضوي البيولوجي، وتمثل الثانية الخصائص النفسية والذهنية التي تصوغها الظروف التاريخية والاجتماعية[٢]. والأخيرة هي التي تحدد مكانه في المجتمع والحياة

---

(١) حديث في البناء الجديد: ٥٠.

(٢) السابق: ٥٧.

والحضارة. فعلى امتداد التاريخ البشري تفاعل الناس مع الزمان والمكان، ليس بوصفهم مخلوقات طبيعية، وإنما بوصفهم كائنات اجتماعية؛ فالإنسان «لا يدخل العمليات الاجتماعية كمادة خام، بل يدخل في صورة معادلة شخصية صاغها التاريخ وأودع فيها خلاصة تجارب سابقة وعادات ثابتة»(١). وهذا يعني أن الإنسان إلى جانب كونه صانع الحضارة فهو أيضاً أحد نتاجاتها.

ولكي يحدد بن نبي الشروط التي تتطلبها الحضارة والسنن التي تنظمها، فقد طرح سؤالين يتصلان بالكيفية التي يؤثر فيها الإنسان في هذه الحضارة، السؤال الأول هو: **كيف يؤثر الإنسان في محيطه الاجتماعي؟ أو بمعنى آخر ما هي الوسائل أو القدرات التي يؤثر الإنسان بواسطتها في مجتمعه ليحدد مكانه في هذا العالم؟**

والسؤال الثاني هو: **كيف يمكن توجيه هذه الوسائل والقدرات بطريقة تمكن من إنجاز حضارة؟**

تأمل بن نبي الطاقات الاجتماعية التي توجه الأفراد والمجتمعات فوجد أنها تتمثل في عناصر ثلاثة هي **اليد والقلب والعقل**؛ «فكل طاقة اجتماعية تصدر حتماً من دوافع القلب، ومن مسوغات وتوجيهات العقل ومن حركات الأعضاء»(٢)، ومن هذه العناصرمجتمعة تتولد **الفعالية** التي هي تعبير عن استيعاب الفرد لمسوغات وجوده، واجتهاده في تأكيد ذلك الوجود، ويحدث هذا غالباً عندما يدخل مجتمع ما في طريق الحضارة. وبالنظر إلى تلك العناصر فإن الإجابة عن السؤال الأول، كما يصوغها بن نبي، تكون بأن الإنسان يؤثر في محيطه الاجتماعي عن طريق ثلاث وسائل:

---

(١) السابق: ١١٣.

(٢) تأملات: طبعة ١٩٩١م، ٣٨.

أولاً بفكره ثانياً بعمله ثالثاً بماله

وانطلاقاً من هذه الفرضية، فقد رأى بن نبي أن التخطيط من أجل توجيه طاقات الفرد في اتجاه الحضارة يستلزم أولاً توجيه **الثقافة**، ثم توجيه **العمل** وتوجيه **المال**.

ويعرف بن نبي مصطلح التوجيه بأنه «تجنب الإسراف في الجهد وفي الوقت»[(١)] الذي ينتج عن تعدد الجهود الموجهة نحو الهدف نفسه والتي تفتقد التواصل والتنسيق فيما بينها. وهذا ما حدث لحركة النهضة عندما تضاربت وتشتتت جهود الإصلاحيين والتحديثيين حين أخفقوا في تحديد جوهر المشكلات وتحديد الوسائل والأهداف بدقة. كما يرى بن نبي أن للتوجيه ميزة أخرى، من حيث كونه عملية منضبطة تتطلب **التخطيط** الذي هو منهجية لازمة لشؤون العالم المعاصر، وبواسطته يمكن التأثير في الأوضاع النفسية والاجتماعية للمجتمع. بل إن التخطيط يساعد على الربط بين المشكلات بصورة منطقية ومنهجية قلما تسمح بها عادات المسلم الفكرية، وهو ما يؤدي إلى التسريع في العمليات الاجتماعية التي تقوم عليها الحضارة[(٢)].

إن توجيه قدرات الإنسان الرئيسة الثلاث **الفكر والعمل والمال** إنما يتم - في رأي بن نبي - من خلال توجيه **الثقافة** بالدرجة الأولى، وذلك بصفتها المؤثر الأكبر في حياة الإنسان باعتباره كائناً اجتماعياً، وفي حياة المجتمع بصفته مؤسسة جماعية؛ فكلاهما منتج للثقافة وناتج عنها. ومن هذه الزاوية، فإن التخلف الذي يعانيه المجتمع المسلم ليس إلا نتيجة للخلل الذي أصاب الثقافة التي تؤدي وظيفة جوهرية؛ «فالثقافة هي الدم في جسم المجتمع، يغذي حضارته ويحمل أفكار النخبة كما يحمل أفكار

---

(١) شروط النهضة: ٨٣.

(٢) حديث في البناء الجديد: ١١٢.

العامة»[١]. لذلك فإن محاولة إصلاح أي مجتمع إنما تبدأ بثقافته، التي هي السبيل الأول إلى بلوغ الحضارة، «فليست الثقافة سوى تعلم الحضارة، أي استخدام ملكاتنا الضميرية والعقلية في عالم الأشخاص»[٢].

والثقافة - كما يعرّفها بن نبي - هي «مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة على ذلك هي المحيط الذي يشكل الفرد فيه طباعه وشخصيته»[٣]. كما يعرفها في مكان آخر بأنها «الجو المشتمل على أشياء ظاهرة كالأوزان والألحان والحركات، وعلى أشياء باطنة كالأذواق والعادات والتقاليد، بمعنى أنها الجو العام الذي يطبع أسلوبَ الحياة في مجتمع معين، وسلوكَ الفرد فيه بطابع خاص يختلف عن الطابع الذي نجده في حياة مجتمع آخر»[٤]، والثقافة هي الإطار المرجعي للأفكار والأفعال التي تجمع بين راعي الغنم والعالم، جمعاً يبرز السمات المشتركة بينهما. ذلك أن الثقافة ليست ملكاً لطبقة معينة، بل إنها قاسم مشترك بين كل الطبقات حيث «تتدخل في شؤون الفرد، وفي بناء المجتمع، وتعالج مشكلة القيادة كما تعالج مشكلة الجماهير»[٥]. والثقافة على هذا النحو ليست علماً يتعلمه الإنسان «بل هي محيط يحيط به، وإطار يتحرك في داخله ويغذي الحضارة في أحشائه؛ فهي الوسط الذي تتكوّن فيه جميع خصائص المجتمع المتحضر... بما في ذلك الحداد والفنان والراعي والعالم والإمام؛ وهكذا يتكون التاريخ»[٦].

---

(١) شروط النهضة: طبعة ١٩٩٣م، ٩٣.
(٢) ميلاد مجتمع: ٩٦.
(٣) شروط النهضة: ٨٣.
(٤) حديث في البناء الجديد: ٧١.
(٥) شروط النهضة: ٨٥ - ٨٦.
(٦) السابق.

وبالنظر إلى الإطار الفلسفي الذي يميز الثقافة في كل من الشرق والغرب، خلُص بن نبي إلى أن الثقافة عند المدرسة الغربية هي ثمرة الفكر الإنساني فهي تلخّص «فلسفة الإنسان»، في حين أنها عند المدرسة الاشتراكية ليست سوى ثمرة من ثمرات المجتمع، إذ تلخّص «فلسفة المجتمع»[١]. ويحاول بن نبي الاستفادة من تصور المدرستين، مع الاحتفاظ بمرجعيته التي تنتمي إلى نسقها الخاص، فنراه ينظر إلى الثقافة بصفتها واقعاً اجتماعياً ديناميكياً يتشكل عبر «مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه»[٢]، ليخلص إلى أن الثقافة مجال يضم فلسفة الإنسان وفلسفة المجتمع معاً، وفي إطارها تتفاعل العوالم الثلاثة: **عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء**، التي تترابط في شبكة من العلاقات الاجتماعية والثقافية التي تجسد تفاعلها؛ ذلك أن هذه العوامل، التي سبق شرح ديناميكيتها، لا تعمل منفصلة، وإنما تنتظم في علاقات حية متبادلة وفق صورة منسجمة مع نماذج صيغت في **عالم الأفكار** يتم تنفيذها عادة بوسائل مستمدة من **عالم الأشياء**، من أجل الوصول إلى غاية يحددها **عالم الأشخاص**[٣].

ويمضي بن نبي فيشرح أهمية الثقافة، مؤكداً أنها ذات تأثير بعيد في الإنسان، الذي هو نفسه نتاج الثقافة، كما أنها مؤثرة في المجتمع، الذي هو المصدر الذي تنبع منه هذه الثقافة، والذي يتشكل بواسطتها ويتحدد توجهه على أساسها. ولذلك ينبه على أن الثقافة إنما هي **نظرية في السلوك**

---

(١) شروط النهضة: طبعة ١٩٩٣م، ٨٨.

(٢) مشكلة الثقافة: ٧١.

(٣) ميلاد مجتمع: ٢٧.

وليست نظرية في المعرفة(١). فهي خاضعة لأشياء أعم من العلم والمعرفة وأوثق صلة بالشخصية والسلوك الاجتماعي. ويشرح فكرته هذه فيضرب مثلاً بشخصين ينتميان إلى مجتمع واحد ويختلفان في الظروف الاجتماعية وفي الوظيفة، كطبيب إنجليزي وراعٍ إنجليزي، وشخصين آخرين متحدين في العمل والوظيفة والدرجة العلمية، ولكنهما ينتميان إلى مجتمعين مختلفين في درجة تحضرهما، كطبيب إنجليزي وآخر مسلم. حيث يكون سلوك الأولين تجاه مشكلات الحياة متماثلاً، إذ تتجلى فيه الثقافة الإنجليزية؛ في حين يختلف سلوك الشخصين الآخرين اختلافاً بيناً يعود إلى اختلاف الثقافة التي تتحكم في سلوك الرجلين وتميز مجتمعيهما أحدهما عن الآخر. فالتماثل أو الاختلاف في السلوك هنا إنما ينتج عن الثقافة لا عن العلم والمعرفة(٢).

وللثقافة - كما يرى بن نبي - معنى متجذر في التاريخ بما تتضمنه من فكرة دينية تمثل عنصرها الأساسي. وهي على ذلك ليست علماً يتعلمه الإنسان في المدرسة «فنحن لا نتلقى الثقافة وإنما نتنفّسها ونتمثلها بنفس الطريقة التي يتم بمقتضاها تنفسنا وتمثلنا لأكسجين الهواء»(٣). إنها حصيلة متراكمة تكونت عبر مراحل زمنية متصلة انصهرت فيها عادات متجانسة وعبقريات وأذواق وعواطف. ولذلك فالثقافة، بعبارة جامعة، هي كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاصة ويحدد قطبيها المكونين من عقلية ابن خلدون وروحانية الغزالي في الحضارة الإسلامية، ومن عقلية ديكارت وروحانية جان دارك في الحضارة الغربية(٤).

---

(١) شروط النهضة: طبعة ١٩٩٣م، ٨٨.
(٢) السابق: ٨٩.
(٣) آفاق جزائرية: ١٠٠.
(٤) شروط النهضة: طبعة ١٩٩٣م، ٩٢.

بالإضافة إلى ذلك فإن للثقافة معنى آخر في التربية؛ فهي الدستور الذي تتطلبه الحياة العامة بكل ما تشمله من ضروب التفكير وألوان النشاط الاجتماعي الذي يجمع في إطاره الراعي والعالم جمعاً يوحّد بينهما فيما يبرز من قواسم مشتركة. والثقافة حسب هذا التصور ليست مجالاً متصلاً بالتعليم وإنما بالتربية. ولذلك يرى بن نبي أن السبيل إلى الحضارة إنما يبدأ بكل من الإنسان وثقافته، وذلك عن طريق تصفية الأنساق الفكرية، والموروثات الثقافية، وتنقية المفاهيم الاجتماعية والقيم الأخلاقية وهو ما يستدعي القيام بأمرين مهمين:

الأول يقتضي إحداث القطيعة مع رواسب الماضي ومع العناصر السلبية التي يضمها النسق الثقافي والاجتماعي، وبعث الحياة في الإيجابي منها. والثاني يقتضي الانفتاح على الأفكار الجديدة والقيم الإيجابية وتبنيها وإدخالها في ذلك النسق. ويرى بن نبي أن الفكرة الإسلامية عند نشأتها قد قامت بالعمليتين معاً وفي آن واحد حينما فنّدت الأفكار والمعتقدات الجاهلية، وأرست في الوقت نفسه دستوراً جديداً متكاملاً للحياة[١]. وقد قام توماس الأكويني في مطلع الحضارة الأوربية بالعملية الأولى حين حاول تصفية ثقافته المسيحية من التأثيرات الإسلامية التي فرضت نفسها، في حين قام ديكارت بالعملية الثانية حينما رسم للحضارة طريقها الموضوعي المؤسس على المنهج التجريبي الذي صار السبب المباشر في دفع تلك الحضارة[٢].

وإذا نظرنا إلى واقع المسلمين اليوم تبين لنا مدى انحسار العناصر الإيجابية في ثقافتهم، وما تعانيه مجتمعات المسلمين من أزمات على مختلف المستويات. ولذلك فقد نتفق مع بن نبي على أن هذه الثقافة يجب

---

(١) مشكلة الثقافة: ٦٨ - ٦٩.

(٢) السابق.

أن تمر بعملية تنقية شاملة من العناصر السلبية، وعملية بعث وشحن لمكوناتها الإيجابية، وهو ما عبر عنه بقوله: «وطالما ظل مجتمعنا عاجزاً عن تصفية هذه الوراثة السلبية التي أسقطته منذ ستة قرون، وما دام متقاعساً عن تجديد الإنسان طبقاً للتعاليم الإسلامية الحقة ومناهج العلم الحديثة فإن سعيه إلى توازن جديد لحياته، وتركيب جديد لتاريخه، سيكون باطلاً عديم الجدوى»(١). وهو ما يؤكد على أن الإسلام - في نظر بن نبي - هو العمود الفقري لكيان الثقافة والحضارة الإسلاميتين، وأن الفكرة الدينية هي المعامل الذي يقوم بتركيب عناصر أي حضارة في مطلق الزمان والمكان. ولعله قد أسيء فهم هذه المنهجية العلمية التي نظر بها بن نبي إلى الحضارة من حيث كونها ظاهرة تاريخية كونية؛ فقد أشارت إحدى الدراسات إلى بن نبي واصفة إياه بأنه ذو نزعة إنسانية (Humanist) غير محدودة بحدود الإسلام، وإنما منسوجة بخيوط أديان عالمية أخرى(٢). فالكاتب، كما يبدو، قد اطّلع على آراء بن نبي السياسية المضمنة في فكرة الإفريقية الآسيوية التي رأت إمكانية إنشاء علاقة بين ثقافات دول عدم الانحياز المتنوعة، فاعتبرها نزعة إنسانية متحررة من أي التزام عقائدي، متجاهلاً بذلك الأفكار الأخرى الأهم التي ارتكز عليها كتاب فكرة كمنولث إسلامي مثلاً، وهو ما يجعل استنتاجات الكاتب بعيدة عن الصواب على ما بذله من جهد أكاديمي.

لقد نظر بن نبي إلى قضايا الحضارة في وقائعها التاريخية وإطارها النظري الإنساني، فوجد أن للدين تأثيراً جوهرياً فيها، حتى إنه أطلق عليه مصطلح المركّب أو المُعَامِل الذي لا تعمل باقي العناصر من دونه.

---

(١) وجهة العالم الإسلامي: ٣٧.

(٢) انظر:

Allan Christelow, "An Islamic Huminist in the 20th Century: Malik Bennabi", **The Maghrib Review**, Vol 17, 1- 2, 1992, PP 69 - 83.

أما ما يخص بحثه لمشكلات الحضارة التي يواجهها المجتمع الإسلامي، فقد استخدم بن نبي النموذج الإسلامي بصفته معياراً (Paradigm)، مركّزاً فيه على مبدأ العدالة الاجتماعية الإسلامي ليخلُص إلى أنّ الفرد والجماعة يجب أن يعملا كل منهما لمصلحة الآخر، أو حسب تعبيره أن يكون «الفرد للمجموع والمجموع للفرد» على عكس ما هو سائد في المجتمع الغربي من أن «كل إنسان لنفسه والله للجميع»[١].

نظرت العلوم الاجتماعية إلى ظاهرة الحضارة فقسمتها إلى قسمين متكاملين؛ الأول مادي، وهو الذي تمثله المدنية بكل مظاهرها؛ والثاني غير مادي وهو الذي تجسده الثقافة. وقد ركّز بن نبي في معظم مؤلفاته على أهمية الثقافة والجوانب المعنوية في الحضارة فقدم **عالم الأفكار** على **عالم الأشياء** مؤكّداً أن ثروة المجتمع لا تقاس «بما يملك من أشياء بل بمقدار ما فيه من أفكار»[٢]، ولذلك فإذا انهار **عالم الأشياء** - جراء أي كارثة - فإن الأفكار لا تنتهي معه بل تبقى قادرة على إعادة بنائه. وقد سبق أن مثّل بن نبي لهذا بالمجتمع الألماني غداة انتهاء الحرب العالمية الثانية، حيث بقيت ثقافته وفكره في قمة الاستجابة لذلك التحدي، فأعادت بناء عالم أشيائها بكل نجاح. وقد لاحظ بن نبي وجود نوعين من الأفكار داخل الثقافة؛ الأول يمكنه تغيير الأشخاص، وهو الذي يتزامن عادة مع إرهاصات الحضارة وبوادرها الأولى، والثاني يختصّ بتغيير الأشياء، وهو يتبلور في الطور الثاني من الحضارة[٣]. وهذا يعني أن الأول يظهر عندما تكون الحضارة في **مرحلة الروح**، في حين يتكامل الثاني عندما تصل الحضارة **مرحلة العقل** حسب تقسيم بن نبي السابق. وتنتظم الأفكار في إطارها الاجتماعي - خلال المرحلة الأولى - على

---

(١) وجهة العالم الإسلامي: ٨٨ - ٨٩.
(٢) ميلاد مجتمع: ٣٧.
(٣) مشكلة الأفكار: ٧٢.

نماذج مثالية عليا يسميها بن نبي **الأفكار المطبوعة**، ومنها يكوّن المجتمع عالمه الثقافي. ومثال ذلك ما حدث للمجتمع المسلم الأول الذي تأسست نماذجه المثالية ونسقه الخاص، وانصبغت قيمه الاجتماعية وأحداثه التاريخية بمبادئ هذا الدين.

لكنَّ أفكاراً أخرى ما تلبث أن تظهر بعد ذلك تسمى **بالأفكار الموضوعة**؛ وهي التي تتسلل من ثقافات أخرى أو تستعار أوتستحدث، فإذا استطاعت هذه الأفكار أن تنسجم مع النماذج المثالية للثقافة الداخلة عليها، فإنها تحرك الطاقات الكامنة فيها وتدفع المجتمع قدماً، أما إذا بترت تلك الأفكار من جذور ثقافتها الأصلية أو تنافرت مع **(الأفكار المطبوعة)** فإنها لا تؤدي إلّا إلى الفوضى والنشاز. ويشبه بن نبي ثقافة كل مجتمع بمقام موسيقي وأسطوانة متميزة عن كل ما عداها من الألحان، ذلك «أن أسطوانة كل مجتمع مطبوعة بطريقة معينة، والأفراد أو الأجيال يضيفون إلى هذه الأسطوانة نغمتهم الخاصة، وكأنها التوافقات الموسيقية الخاصة بالأنغام الأساسية»[1]، فإذا جاءت تلك الإضافات متضاربة وغير منسجمة مع الإيقاعات الموسيقية الأصلية، فإنها لا شك تحدث نشازاً ينتهي إلى الصمت، وفي هذه الحالة يفقد المجتمع دوافعه الجماعية وتفقد الأفكار الكبرى في ثقافته معناها وأثرها. وحينئذ تظهر **الأفكار الميتة**.

وبالنسبة إلى المجتمع المسلم فقد تأسست **الأفكار المطبوعة** لديه في عهد النبوة والخلافة الراشدة، في حين انتشرت **الأفكار الموضوعة** في عصور دمشق وبغداد، ثمّ عاد المجتمع بعد ذلك ليعيش في صمت **الأفكار الميتة**. ويمثل بن نبي لهذا النوع من الأفكار باللوحة التي يشاهدها الحاج معلقة على أحد الأبواب في مكة المكرمة مشيرة إلى (هيئة الأمر

---

(١) السابق: ٨٣.

بالمعروف)، ولكن إذا ما تقدّم الحاج خطوات داخل البلاد فإنه يلمس أن ذلك الإعلان لا يمثل سوى فكرة ميتة[(١)]. ويتعقد الوضع عندما تقوم محاولة إحياء عالم ثقافي مليء بأفكار ميتة عن طريق الاستعانة **بأفكار قاتلة**، وهي الأفكار المقتبسة من حضارة أخرى بعد أن اقتطعت من جذورها الثقافية الأصلية. وغالباً ما تكون تلك الأفكار قاتلة حتى وهي في بيئتها الأولى؛ أي إنها أدت إلى نتائج سلبية في محيطها الأصلي، فتصبح لذلك أفتك في المحيط الذي اقتبسها. وهذا هو الوضع الذي وجدت فيه المجتمعات المسلمة نفسها بعد أن حاولت النهوض عن طريق الاقتباس من الحضارة الغربية، دون أن تعرف بالضبط حاجاتها وما الذي يمكنها أو لا يمكنها اقتباسه. وذلك على عكس مجتمعات شرقية أخرى بدأت من النقطة نفسها مثل الصين واليابان[(٢)]؛ وهو ما جعل بن نبي يؤكد أنْ «ليس كل ما في ثقافة الغرب قاتلاً»[(٣)]، فالمعوّل عليه هنا هو انسجام العنصر المقتبس مع المنظومة الأصلية، أما الاقتباس العشوائي الذي يؤدي إلى التضارب والنشاز فقد أدى بالمجتمع المسلم إلى أن يدفع ثمن خيانته لنماذجه المثالية، إذ صارت كل الأفكار المخذولة - بما فيها المقتبسة - تعمل ضده لتنتقم منه[(٤)].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن **الأفكار القاتلة** لم تولد - كما لاحظ بن نبي - في باريس أو لندن، ولم تخرج من قاعات السربون أو أكسفورد، وإنما نشأت في فاس والجزائر، وفي تونس والقاهرة؛ أي تحت مآذن القرويين والزيتونة والأزهر، طوال قرون ما بعد التحضر حيث كانت (فيروساً) وراثياً عمل على تخدير حوافز الأمة الدفاعية. وتعتبر هذه

---

(١) السابق: ٩٠.
(٢) السابق: ٩١.
(٣) السابق: ٢٠٣.
(٤) السابق: ٩٢.

الأفكار أنتك وأقدر على القتل من الأفكار الأخرى[١]. إذ تعمل على جذب الجرثومة الأجنبية وامتصاصها؛ بمعنى أن **الفكرة الميتة** هي التي تجذب **الفكرة القاتلة** وتناديها، وعلى هذا الأساس لا يجوز لنا أن نسأل «لماذا تنطوي الثقافة الغربية على عناصر قاتلة، وإنما يجب أن نسأل لماذا تقصد الصفوة المسلمة هذه العناصر بالذات وتأخذ منها»[٢]، فالمشكلة المثارة هنا «لا تتعلق بطبيعة الثقافة الغربية، وإنما بالطبيعة الشاذة لعلاقتنا بها»[٣]؛ ذلك أن حالة الانحطاط الكامنة في روح عصر ما بعد التحضر تتجه إلى نفايات الحضارة الغربية، فهي لا تستطيع أن ترى جوهر تلك الحضارة، وإنما ترى كل ما هو تافه أو غامض أو قاتل.

ومن جهة أخرى، فإن سجل تاريخ الأفكار يطرح أمامنا حقيقة جديرة بالانتباه وهي «أن **الفكرة الصادقة** ليست دائماً فعالة، [كما أن] **الفكرة الفعالة** ليست دائماً صادقة»[٤]، وهي إشكالية فلسفية وأخلاقية مؤثرة في المنحى التاريخي والحضاري للمجتمعات البشرية. وكما يلاحظ بن نبي فقد رجحت الحضارة الأوربية قيمة الفعالية على قيمة الصدق والأصالة، ولذلك فقد اختلط على النخبة المسلمة التي تربت في الجامعات الغربية مظهران متمايزان للفكرة الواحدة هما: صدقها وفعاليتها؛ فلم يروا فيها إلا وجهاً واحداً، ولم يدركوا أن عالم الثقافة الأوربية ذو وجهين؛ وجه ينظر إلى ذاته ليطبق أخلاقيات ومبادئ خاصة به، ووجه ينظر إلى العالم ولا يهتم بشيء غير الفعالية والمصلحة[٥].

---

(١) السابق: ٢٠٠ - ٢٠١.

(٢) السابق: ٢٠٢.

(٣) السابق: ٢٠٥.

(٤) السابق: ١٣٥.

(٥) السابق: ١٤٠.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن لبن نبي مفهوماً مميّزاً للفعالية باعتبارها عملية ديناميكية لمواجهة الصعوبات وحل المشكلات ووضع الخطط. فهي وسيلة من وسائل تغيير النفس، وهي أداة ضرورية للإقلاع الحضاري. وهو يؤكد في هذا السياق أنه ينبغي للفكرة الإسلامية وهي تواجه الأفكار الفعالة التي تصدر عن المجتمعات المتحضرة المعاصرة، أن تسترد فعاليتها الخاصة لتأخذ مكانها بين الأفكار التي تصنع التاريخ[١]؛ إذ «لا يكفي أن نعلن عن قدسية القيم الإسلامية، وإنما يجب أن نعطيها ما يجعلها تستطيع أن تواجه به روح العصر»[٢]، وهو ما يعني عند بن نبي «أن نعيد روح الإسلام ذاتها إلى الوجود»[٣].

المشروع الثقافي

عندما تبين لبن نبي أن الثقافة عامل فاعل في العملية الحضارية وبحث في جوانبها المختلفة، لم يكتف بتشخيص عناصرها المعيقة ونقائصها المثبطة، وإنما تجاوز ذلك إلى اقتراح برنامج متكامل يمكّن من شحن عناصرها الحية الإيجابية، من أجل وضع المجتمع على عتبة دورة حضارية مدروسة ومخطط لها بطريقة منهجية. وقد قدّم الخطوط العريضة لهذا المشروع في أكثر من كتاب في محاولة لوضع تصوره للإقلاع الحضاري على محك التجربة العملية والتنفيذ، حيث قام بعرض مجموعة من الأفكار والمفاهيم التي رأى أن من شأنها توظيف طاقات المجتمع في حركة منظمة متكاملة الجوانب. وقد فصل في أربعة عناصر مهمة من شأنها أن تبعث في الثقافة القدرة على تحقيق غايات النهضة والتحضر، هي:

(١) السابق: ١٤٤.
(٢) السابق: ١٤٧.
(٣) السابق: ١٤٨.

١- الدستور الخلقي.

٢- الذوق الجمالي.

٣- المنطق العملي.

٤- الصناعة.

وهي مجموعة من العناصر التي تعمل في إطار ثقافة المجتمع لتؤسس برنامجاً تربوياً توظف فيه القيم الخلقية من أجل تكوين الصلات الاجتماعية والثقافية التي يتفاعل خلالها عالما **الأشخاص والأفكار**، ويراعى فيها عنصر **الجمال** لتكوين الذوق العام، ولتحسين الأعمال وإتقانها، كما يستخدم فيه **المنطق العملي** لتحديد أشكال ومسارات النشاط العام وتحقيق الهدف من كل عمل، أما **الصناعة** فتعنى بجانب الفنون التطبيقية الملائمة واللازمة للمجتمع[1].

الدستور الخلقي

تمثل الأخلاق والقيم السلوكية مكاناً مركزياً في مشروع بن نبي الثقافي، وهو لا يتناولها من الزاوية الفلسفية النظرية بل من الناحية الاجتماعية العملية؛ ولذلك لا يرى أن العناصر المادية وغير المادية يمكنها أن تصنع ثقافة دون وجود المبدأ الأخلاقي الذي يعدّ «ضرورة منطقية اجتماعية» وشرطاً أساسياً من شروطها[2]. ولا شك أنه يشير هنا إلى الفكرة الدينية التي تبنى عليها الثقافات بدرجات متفاوتة؛ وعليه فإن فعالية المجتمع تزيد وتنقص تبعاً لقوة ذلك المبدأ ودرجة تأثيره في وجدان الناس؛ فهو العنصر الذي يقوم عليه بناء **عالم الأشخاص**، الذي لا يقوم

---

(١) شروط النهضة: ٩٣.

(٢) حديث في البناء الجديد: ٧١.

من دونه عالما **الأفكار والأشياء**. ومن ناحية أخرى فإن القيم الخلقية تعد عنصراً جوهرياً في النشاط المشترك الذي يقوم به أفراد المجتمع، والذي تنظمه **شبكة العلاقات الاجتماعية** التي ترتبط بتلك القيم ارتباطاً عضوياً لدرجة أنه «كلما حدث إخلال بالقانون الخلقي في مجتمع معين حدث تمزق في شبكة العلاقات التي تتيح له أن يصنع تاريخه»[١].

وللمبدأ الخلقي جذور عميقة تربطه بالدين، وهو الأساس الذي تقوم عليه ثقافة أي مجتمع مهما ابتعد عن الدين، «إذ لا يوجد عالم ثقافي وضعي محض»[٢]. وقد اتفق علماء النفس والاجتماع الذين وصفوا الإنسان بأنه (حيوان) ديني على أن عنصر الدين يتدخل تدخلاً مباشراً في تكوين «(الأنا) الواعية عند الفرد»[٣]، ومن ثمّ فهو ينظم علاقة الإنسان بربه وبالآخرين، بل إن العلاقة التي تربط الفرد بالمجتمع «هي في الواقع ظل للعلاقة الروحية في المجال الزمني»[٤]؛ أي في إطار الواقع والتاريخ. وعلى ذلك، فالمبدأ الأخلاقي هو الذي يكوّن الضمير، ويشكل المثل العليا، ويكيّف الغرائز، ويهذب المصالح، وينظم شبكة العلاقات الاجتماعية والثقافية، بحيث تكون الثقافة بجميع عناصرها المكونة مجموعة من القواعد الأخلاقية والجمالية[٥]. وحيث إن تلك القواعد هي مصدر الفضائل في حياة المجتمع، فقد أقامت الشريعة الإسلامية نظام الحسبة للمحافظة على تلك الفضائل ولمراقبة استمرار فاعليتها في الحياة الاجتماعية[٦]، وهي جهاز للرقابة الذاتية كان يجب تطويرها وتقنينها

---

(١) ميلاد مجتمع: ٥٣.
(٢) مشكلة الأفكار: ٧٢.
(٣) ميلاد مجتمع: ٧٢.
(٤) السابق: ٥٧.
(٥) السابق: ٣٢.
(٦) مشكلة الأفكار: ١٧٨.

والاستفادة منها. ويرى بن نبي أن الشعوب السامّية عامة قد أسست ثقافتها على القواعد المتبعة من القيم الأخلاقية، في حين أسست الشعوب الآرية حضارتها على القيم الجمالية التي تهتم بالصورة والشكل(١). ولا يعني ذلك أن حضارة تلك الشعوب قد تجرّدت من المبدأ الأخلاقي؛ فهي قد نشأت على أساس الفكرة المسيحية كما سبق أن شرح لنا بن نبي، ولذلك فإن العلوم والفنون والصناعات التي أنتجتها الحضارة الغربية ما كانت لتوجد لولا ذلك الأساس الخلقي الذي قامت عليه شبكة العلاقات التي ربطت بين علماء أوروبا أو الغرب، ووحدت بين جهود علماء ومخترعين ألمان وروس وفرنسيين وإيطاليين وأمريكيين(٢)، وقد كان ذلك الأساس الخلقي واضحاً وقوياً في حقبة ما قبل الاستعمار، أما بعدها، فإن العقل الغربي كما يراه بن نبي، عقل ذاتي وأناني لا تشع فضائله الغربية على الآخرين من خارج حدوده، بل إنه خارج الحدود الأوربية لا يكون إنسانياً، بل أوربياً، حيث لا يرى في هذا العالم أناساً بل مستعمَرين. ولذلك فإن علاقاته معهم لا تتم إلا على المستوى الاقتصادي أو السياحي أو الاستراتيجي(٣).

أما بالنسبة إلى وضع العالم الإسلامي الراهن فإن هناك انفصالاً بين العنصر الروحي الذي يغذي الجانب الأخلاقي، والعنصر الاجتماعي الذي يحدد السلوك؛ أي انفصال للمبدأ عن حياة الفرد المسلم، مما يجعله «لا يحتفظ باستقلاله الأخلاقي ابتداء من اللحظة التي يغادر فيها المسجد حيث يسقط تحت سطوة قانون العدد، وبدلاً من أن يؤثر في الوسط طبقاً لمبادئه ومثله الأعلى نجد أن الوسط هو الذي يؤثر عليه فيجرده من مثله

---

(١) آفاق جزائرية: ١٠٨.

(٢) شروط النهضة: طبعة ١٩٩٣م، ٩٦.

(٣) الفكرة الإفريقية الآسيوية: ٤١ - ٤٢.

الأعلى ويهدم مبادئه»[١]، كما أن أبسط قراءة لواقع المجتمع الإسلامي تؤكد أن الإسلام بوصفه حقيقة، وأن الدستور الأخلاقي بوصفه مجموعة من القيم والقواعد السلوكية يفتقدان الإشعاع المؤثر في حياة المجتمع، إذ أصبحت الحقيقة غير ملهمة للنشاط ولا دافعة للتطور والتغير، بل صارت عاملاً من عوامل الركود والجمود والتخلف، وأمسى المجتمع غير قادر على زيادة جهده إلى الدرجة اللازمة لنهوضه. وقد نتج عنه ما أسماه بن نبي بالشلل الأخلاقي الذي يعاني منه المسلمون، وذلك بسبب الكف عن النمو النفسي والتكامل الخلقي الذي نتج حتماً عن عدم تعديل شرائط الحياة وعن عدم التفكير في وسائل ذلك التعديل[٢].

لذلك فإن من أهم وسائل تنقية الثقافة وتغيير الإنسان والمجتمع النظر إلى المبادئ السلوكية وبعث الروح فيها عن طريق إعادة هيكلة الدستور الأخلاقي الذي ينظم علاقات الناس بعضهم ببعض، ويقوي شبكة العلاقات الاجتماعية، ويحرك العوالم الثلاثة اللازمة للنهضة.

الذوق الجمالي

مثلما تحتاج الثقافة الفعالة إلى نزعة أخلاقية تغذيها وتوجهها، فهي تحتاج أيضاً إلى ذوق جمالي، وحس فني وقدرة على الابتكار والإبداع؛ فالذوق هو الذي يبعث في الإنسان «نزوعاً إلى الإحسان في العمل وتوخياً للكريم من العادات»[٣]، والذوق الجمالي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمبدأ الأخلاقي من حيث إنه أيضاً عنصر من العناصر المكونة والمحركة

(١) ميلاد مجتمع: ١١٢.
(٢) وجهة العالم الإسلامي: ٩٤.
(٣) شروط النهضة: طبعة ١٩٩٣م، ٩٨.

للثقافة، ولأنه يحفز الهمم إلى ما هو أبعد من المصلحة[١]، **والذوق الجمالي** إذا ارتبط **بالمبدأ الأخلاقي** فإنه يكون أبعد أثراً في تهذيب النفوس وتربيتها. وقد نبه النبي ﷺ إلى أهمية الإحسان في العبادة والفكر والعمل، وجعله مرتبةً أعلى من الإسلام والإيمان. وقد عرف عنه ﷺ استخدامه أسلوب التعريض عندما كان يريد انتقاد بعض القيم السلبية حرصاً منه على عدم ذكر أسماء مرتكبيها، فكان يقول: «ما بال قوم يقولون كذا أو يفعلون كذا». وعليه فحين يكون المبدأ الأخلاقي ضرورياً للعمل من حيث دوافعه وغاياته، يكون العنصر الجمالي لازماً لصورته وفاعليته[٢]. ولذلك فإن أي حركة تبتغي طريق الحضارة لابد أن تعمل على ترقية ذوقها الجمالي كما عملت على تأسيس دستورها الأخلاقي؛ ولشرح ذلك وضع بن نبي المعادلة التالية:

مبدأ أخلاقي + ذوق جمالي = توجه حضاري

لافتاً النظر إلى أن الترتيب الذي ينظم هذين العنصرين هو الذي يحدد خصوصية حضارة عن أخرى تاريخياً، وقد نتج عن هذا الترتيب ظهور نموذجين من المجتمعات، تأسس النشاط الاجتماعي عند أحدهما على القيم والدوافع الجمالية، وتأسس نشاط الآخر على القيم والدوافع الأخلاقية، وتمثل النموذج الأول **الثقافة الغربية** التي ورثت ذوقها الجمالي من التراث اليوناني والروماني، وتمثل الثاني **الثقافة الإسلامية** التي ورثت من التراث السامي الشغف بالحقيقة[٣]. ويلاحظ بن نبي أن علينا مراعاة الجمال في نفوسنا وبيوتنا وشوارعنا ومقاهينا، ويجب علينا ألا نسمح بأقل نشاز في حياتنا يصيب الأصوات والألوان

(١) **تأملات**: ١٤٦.

(٢) السابق.

(٣) **شروط النهضة**: طبعة ١٩٩٢م، ١٠٨-١٠٩.

والروائح؛ فالجمال هو الإطار الذي تتكون فيه الحضارة. ولا تفوته هنا الإشارة إلى أن المجتمع الإسلامي لم يعد يملك الدرجة نفسها من الذوق الجمالي الذي كانت تتمتع به ثقافته في الماضي، ذلك أن الطفل الفقير الذي يرتدي كساءً قذراً وأسمالاً بالية، فإن الخروق التي في ثيابه إنما تعكس في الحقيقة خروقاً في نسيج الثقافة التي ينتمي إليها، وهو ما تؤكده أبواق السيارات الصاخبة في شوارع مدننا وقرانا[١]. ولذلك فإن تنمية الذوق الجمالي بين الناس واعتماده في التربية والثقافة إنما هو دفع لها في طريق التحسين والتغيير، اللذين يعتبران من أهم مقومات التنمية والتحضر.

المنطق العملي

لا تتم عملية توجيه الثقافة التي يقترحها بن نبي إلا بإدخال عنصر ثالث مهم يسميه المنطق العملي والذي يعني «كيفية ارتباط العمل بوسائله ومعانيه» بطريقة يتمكن الإنسان بها «من استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة»[٢]؛ أي إنه المنطق البرجماتي النفعي المحكوم بالمبدأ الأخلاقي المشروح آنفاً. وهو الذي يفترض أن يكون مصدر الفاعلية التي هي أحد الشروط التي تهيئ المجتمع لمواجهة مشكلات التخلف، وتعديل أسلوب الحياة بطريقة تأخذ في حسابها الوسائل المتوفرة والزمن المحدد. والمنطق العملي يعلمنا «كيفية ربط العمل بوسائله ومقاصده، وذلك حتى لا نستسهل أو نستصعب شيئاً دون مقياس يستمد معاييره من الوسط الاجتماعي»[٣].

(١) السابق: ٩٨.

(٢) السابق: ١٠٢.

(٣) السابق.

وإذا نظرنا إلى واقع مجتمعاتنا المسلمة وجدنا أنها تفتقد الفاعلية في فكرها وفي سلوكها اليومي، كما تفتقد «الضابط الذي يربط بين عمل وهدفه، بين سياسة ووسائلها، بين ثقافة ومثلها، بين فكرة وتحقيقها»(١)، والفاعلية هي في الحقيقة روح المنطق العملي لأنها هي التي تشكل وتحدد موقف الفرد تجاه مشكلات حياته وصعوباتها، وتمكنه من إدراك أسبابها ونتائجها، وتساعده على اكتشاف الطريقة التي يسيطر بها عليها وذلك بما تبعثه فيه من إرادة لتغيير الأشياء والظروف تغييراً ينشط وظيفته الاجتماعية. والحياة - كما يؤكد بن نبي - لا تخطئ في صياغة المشكلات؛ لأن النتائج التي تتمخض عنها تكون حتماً مطابقة للمسببات(٢)، ولذلك فإن مواقف الأفراد من هذه المشكلات، وقدرتهم أو عدم قدرتهم على صياغتها فكرياً، واستعمال أقصى الإمكانات المتاحة لحلها هو المقياس الذي يحدد توجه مجتمعهم نحو الحضارة أو تنكبه عنها. إن هذه الفعالية التي هي روح المنطق العملي من شأنها أن تنتج لنا العقل التطبيقي الذي يتجسد في الإرادة وبذل الجهد والمثابرة عليه من أجل تحصيل علم أو اكتساب مهارة، ومن أجل تنمية العقل وتفتيح الذهن وتحقيق الأهداف. إن هذا النوع من العقلية قليل في عالمنا الإسلامي. ومشروع بن نبي للتجديد الثقافي والحضاري يؤكد أهمية هذا العنصر في أي ثقافة تريد أن تجمع بين أصالتها وعصريتها ليكون لها مكان في التاريخ ولتكون خططها التنموية شاملة ومدروسة.

الصناعة

وهو مصطلح قديم استخدمه ابن خلدون في مقدمته. وقد قصد به بن

---

(١) شروط النهضة: طبعة ١٩٩٣م، ١٠٣.
(٢) حديث في البناء الجديد: ٤٧.

نبي «كل الفنون والقدرات والمهن وتطبيقات العلوم»[(١)] ليشمل كل الوسائل الفنية التي تكسب الفرد والمجتمع القدرة على تحقيق مهام اجتماعية ومستلزمات معيشية في إطار فن صياغي يجسده العمل المستمد من العلم التخصصي الذي يشمل فن الراعي كما يشمل فن العالم على السواء[(٢)].

وقد اقترح بن نبي في هذا السياق، إنشاء مجلس للتوجيه المهني والإعداد والتربية المهنية. وإذا كانت الصناعة بهذا المعنى وسيلة لكسب العيش بالنسبة إلى الفرد، فإنها بالنسبة إلى المجتمع وسيلة للمحافظة على كيانه واستمرار نموه[(٣)]. والصناعة من حيث إنها طرائق فنية لإنجاح مهام تتعلق بحياة المجتمع، فهي تحقق له الاكتفاء الذاتي واستخدام طاقاته المتاحة بطريقة علمية منهجية تحقق الدرجة القصوى من الإتقان المهني والمهارة الفنية. ويشير بن نبي إلى أن الرعي صناعة، وعلى تواضع هذه المهنة وبساطتها، فإن لها في مدينة (رامبوليه) بضواحي باريس مدرسة لتأهيل الرعاة، ولذلك فلو قارنا بين راعٍ من خريجيها وراعٍ من مجتمعنا حين يقود كل منهما قطيعه، لتبين لنا الفرق[(٤)]!.

وضع بن نبي مخطط مشروعه الثقافي في النصف الأول من القرن الماضي، حين تحقق استقلال عدد من الدول الإسلامية. ولذلك فهو لم يتوسع في مفهوم الصناعة ليشمل التقنيات الحديثة التي كانت قد بدأت بوادرها حينذاك، والتي كان واعياً بها تمام الوعي كما يظهر في كتبه، ولعله لم يكن يهدف إلى القفز بالمجتمع المتخلف إلى مرحلة التصنيع التي هي نتيجة للتقنية المتقدمة، إذ كان ينقص المجتمعات المسلمة آنذاك أبسط

---

(١) شروط النهضة: ١٠٤.
(٢) آفاق جزائرية: ١١٤.
(٣) شروط النهضة: ١٠٤
(٤) السابق.

التنظيمات الفنية والقدرات المهنية. وحتى الآن، مازال على هذه المجتمعات أن تحدد أولوياتها في هذا المجال، خاصة أن تيار العولمة المكتسح يشترط علينا التفكير والتخطيط والفعالية؛ أي الشروط نفسها التي وضعها بن نبي للتحضر.

كان الإنسان في فكره وسلوكه وثقافته، هو البؤرة التي تتركز فيها متطلبات الحضارة حسب نظرية بن نبي، الذي كان في جميع مؤلفاته باحثاً عن سننها وقوانينها وعوامل ازدهارها وانحطاطها، ومحاولاً تشخيص العلل التي تعاني منها الأمة، واكتشاف وسائل معالجتها. ولقد توصل إلى أن الإنسان هو مكمن الداء ومصدر الشفاء في الوقت نفسه، ولذلك فقد بحث أوضاعه الاجتماعية والثقافية والنفسية، آخذاً في الاعتبار ظروفه التاريخية والسياسية والاقتصادية، وخلص إلى أن **الثقافة** هي العامل المتحكم في كل ما عداه، وأنها الوسيلة التي يتم عن طريقها تغيير الإنسان العنصر الأول في نظرية الحضارة مما يجعل العنصرين الآخرين **التراب والوقت** ثانويين بصفتهما المجال الذي تتجلى فيه عبقرية الإنسان.

التراب

لقد اختار بن نبي مصطلح **التراب** وفضله على مصطلح **المادة** تفادياً للّبس الذي قد يسببه الأخير والذي يعني مفهوماً مقابلاً للروح في مجال علم الأخلاق، ويعني مفهوماً مضاداً لمعنى **الطاقة** في مجال العلوم، كما يعني شيئاً مناقضاً للمثالية في مجال الفلسفة[1]. وقد اختار مفردة التراب عن قصد لما تحمله من دلالات اجتماعية تتعلق بناحية الملكية

---

(١) انظر شروط النهضة: هامش ص ٤٩.

وتشريعاتها القانونية التي تتصل بتحقيق الضمانات الاجتماعية للفرد، كما تتعلق بناحية السيطرة الفنية المتصلة بعلوم الجيولوجية والكيمياء والهندسة، وطرائق الاستخدام الفني الأخرى[(١)].

ومن ناحية ثانية، يتسع مفهوم التراب ليشمل كل ما فوق الأرض وما في بطنها من ثروات وموارد طبيعية، فهو يحمل دلالات المواد الخام الأساسية التي يمكن لأي دورة حضارية أن تبدأ منها. والتراب يتصل بالإنسان في أكثر من ناحية، فهو عنصر من عناصر تخلقه الأول، ثم إنه يمثل له السكن والوطن ويرمز إلى العالم وإلى كوكب الأرض، مسرح استخلاف الله للإنسان، ومكان أداء رسالته.

إن المجتمع - كما يرى بن نبي - هو المصدر الذي يمنح التراب قيمته الاجتماعية، هذه القيمة المستمدة من درجة تقدم المجتمع أو تخلفه، هي التي تجعل من التراب مجالاً فنياً مسخراً لمصلحة الفرد والجماعة، أو فضاءً مهملاً معطلاً. والمجتمع المتحضر هو القادر على تحويل التراب من شكله الخام إلى شكل معدّل فنياً بحيث يحقق الفائدة القصوى منه.

وقد لاحظ بن نبي في مسقط رأسه تبسة انتشار ظاهرة التصحر التي بدأت زحفها من جنوب البلاد. كما أشار إلى أنه قد كان يوجد في الشمال الإفريقي قبل ألف سنة قرابة سبعة ملايين هكتار من الأراضي الخصبة المشجرة التي لم يبق منها إلا ثلثها. أما في حالة تبسة، فقد انخفض عدد سكانها من ١٨٠ ألف نسمة إلى ٤٠ ألفاً فقط. وقد اقترح بن نبي معالجة مشكلة التصحر بغرس مئات الملايين من الأشجار، لكنه يعود فينبه إلى

---

(١) حديث في البناء الجديد: ١٠٠ -١٠١.

أن الانتصار على هذا التصحر، الذي تعاني منه معظم الدول الإسلامية، لن يتم إلا إذا انتصر الفرد على نفسه الخاملة الكسولة وجعل من الشجرة رمزاً لإرادته وإصراره على البقاء[١].

الوقت

هو العنصر الثالث في نظرية الحضارة. وللوقت قيمة اجتماعية يمنحها له الإنسان؛ إذ يصير في أمر ما (ثروة) وفي آخر عدماً. ولكن ما إن تظهر ساعة خطرة في التاريخ حتى تبعث غريزة البقاء الكامنة عند الإنسان في وقته الروح وتمنحه قيمة، فينتفي عنه العدم ليصبح جوهر الحياة الذي لا يقدر بمال. وفي ظروف أخرى يصبح الوقت المتجسد في (ساعات العمل) عملة ذهبية لا تستطيع قوة في العالم أن تلغي دقيقة منها، كما لا تستطيع أن تسترد تلك الدقيقة إذا ما انقضت. وفي هذه الحالة التي تتجسد فيها الفعالية يتحول الوقت من ساعات تمر إلى ساعات تثمر[٢].

ويعد بن نبي الوقت عاملاً مؤثراً في الفكر والنشاط الإنسانيين، وفي تكوين المعاني وتطوير الأشياء. يقوم المجتمع المنخرط في أي دورة حضارية بتكييف الوقت وتحويله إلى زمن اجتماعي مثمر حين يدرجه في تخطيط المشروعات الصناعية والاقتصادية وتنفيذها، بصفته ركيزة من ركائز اطراد تلك المشروعات وتحققها[٣]. وفي مشروعه الحضاري يشير بن نبي إلى أنه يتحتم علينا ألّا نقتصر على عمل شيء

(١) شروط النهضة: ١١٤.
(٢) السابق: ١٤٥.
(٣) آفاق جزائرية: ١١٢.

ما، وإنما إنجازه في أقصر مدة ممكنة من الوقت، ويجب أن تتوفر في ذلك العمل شروط الفعالية في عالم يسيطر عليه مفهوم سرعة الإنتاج منذ أن تبنى منهج فردريك تيلور الذي ينظم خطوات العمل وعدد الحركات اللازمة من أجل الحصول على النتائج بأقل جهد ممكن وفي أقصر وقت.

ومما يؤسف له أن الوقت ليس ذا قيمة عند المسلمين، مع أن الإسلام يدعو إلى النظر في قيمة الزمن على المستوى الفردي والجماعي على السواء، وينهى عن تبذير ساعات العمر على ما لا فائدة منه في الدنيا والآخرة. ولكن الوظيفة الاجتماعية للدين قد ضعفت مع الزمن، ولم يعد سلوك المسلمين ومعاملاتهم تعكسان قيم الإسلام في حياتهم اليومية، ومن أعظم هذه القيم الضامرة قيمة الوقت. وإذا كان لزاماً على المسلمين الأخذ بالمنطق العملي، فلابد لهم من إعطاء الوقت قيمته اللازمة لذلك المنطق، وتربية أنفسهم على نوع من العمل التطوعي الذي يجب أن يقوم به الرجال والنساء والأولاد، وذلك بتخصيص نصف ساعة من أوقاتهم لأداء واجب معين بطريقة منتظمة وفعالة، حتى تتكون لديهم في مدى عام واحد حصيلة هائلة من ساعات العمل التي تعود بالفائدة على الحياة الفكرية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية.

يخلص بن نبي إلى أن إحياء عناصر الثقافة الحية والإيجابية بتربية الإنسان على التفكير المنظم، واتباع المنطق العملي، وممارسة الفعالية، سيؤدي حتماً إلى خلق الفرد المؤثر في الحياة والتاريخ وهو ما سيؤدي حتماً إلى طريق الحضارة. إن جوهر فكر بن نبي الحضاري يتلخص في أنه لكي تؤدي الأمة الإسلامية رسالتها المنوطة بها فلا بد أن توجه كل طاقاتها الفكرية إلى فحص تراثها الثقافي وتنقيته. وما دامت توفرت على

أرضها عناصر الحضارة الثلاثة: **الإنسان والتراب والوقت** «فإن قوة التركيب لعناصر التاريخ خالدة في جوهر الدين، وليست ميزة خاصة بوقت ظهوره في التاريخ»[١]، ذلك أن أثره في النفوس يمكن «أن يتجدد ويستمر ما لم يخالف الناس شروطه وقوانينه»[٢].

هكذا صاغ مالك بن نبي نظريته في الحضارة، وفصّل في رؤيته للدورة الحضارية في إطارها الإنساني العام، والإسلامي الخاص؛ مؤكداً في كل مفصل من مفاصلها أن مشكلة أي شعب إنما هي في الحقيقة مشكلة حضارته. وقد استندت هذه الرؤية أولاً إلى خصائص نسق أمتنا الثقافي الذي تتفاعل فيه عوالم الأشياء والأشخاص والأفكار. كما استندت إلى السنن النافذة في دورات الاستخلاف، وعمارة الأرض، وإقامة مجتمع يؤثر في التاريخ ويؤدي دور الشهادة العالمية. وليس هناك لهذه الأمة من سبيل للإقلاع الحضاري سوى سبيل تغيير النفس وتزكيتها وتطويعها للرقي في مدارج العلم والعمل والحكمة، فإن تنكبنا الطريق زمناً طويلاً فلأننا لم ننتبه لهذه الحقيقة الجوهرية التي هي القطب الذي تجمعت حوله جميع مؤلفات بن نبي وفكره الحضاري.

---

(١) شروط النهضة: ٦٥.

(٢) السابق.

ملحق

بن نبي
والنخبة السورية

بن نبي
والنخبة السورية

يبين سجل علاقة بن نبي بالنخب العربية وبمثقفي عصره والمتأثرين بفكره، أن النخبة السورية كانت الأوثق صلة به، والأكثر استيعاباً لأفكاره وفهماً لأبعادها.

ومع أنه قد أقام في القاهرة سبع سنين اتصل خلالها بعدد من مثقفيها، ونشر وترجم فيها كثيراً من كتبه، فإن أفكاره في الحقيقة لم تنتشر بين المثقفين المصريين أو بين طلاب الجامعات المصرية، وإنما ظلت محصورة في حلقة ضيقة من القراء العابرين، وإن عرفه وعرف أفكاره عدد من علماء تلك المرحلة من أمثال الشيخين محمد الباقوري ومحمود شاكر والدكتور عبد العزيز كامل. أما د. عبد الصبور شاهين فقد انحصر دوره في الترجمة، ولم يمكّنه التزامه مع جماعة الإخوان المسلمين من استشفاف الأفكار التي قام بترجمتها، خاصة بعد سوء الفهم الذي حدث بين سيد قطب وبن نبي[1]، ومنع شباب الإخوان من قراءة مؤلفات بن نبي بغية تحصينهم من أفكاره التي لا تصب في أطرهم التقليدية. ولذلك كان معظم الشباب الذين أعجبوا بأفكار بن نبي وترددوا على ندوته بالمعادي من غير المصريين.

---

(١) انظر الفصل الثالث: ١٢٩-١٣١.

ومع أن بن نبي قد زار سورية زيارات قصيرة خلال السنوات ٥٩-٧١-١٩٧٩م، إلّا أن ما تركه فيها من أثر، وما بذره من بذور كان أكبر وأعمق من ذلك الأثر الذي تركه في مصر التي أقام فيها سنوات. وتذكرنا زيارات بن نبي لسورية بزيارتي محمد عبده لتونس، إذ بقي في إحداهما أربعين يوماً، وبزيارته للجزائر عام ١٩٠٥م التي لم تتجاوز خمسة أيام، إذ أجمع الباحثون على الأثر العظيم الذي تركه محمد عبده في مثقفي البلدين. فلا عجب إذن أن تحدث زيارات بن نبي لسورية، وخاصة الأخيرتين، أثراً في النخبة السورية، خاصة وأنه قد أقام في زيارته الأخيرة ثلاثة شهور كاملة، كانت حافلة بالمحاضرات والمناقشات التي شهدت إقبالاً من شبيبةِ دمشق، رجالٍ ونساء، الذين أبدوا له ما يستحقه أصحاب الفكر من التقدير وما يستوجبه أهل العلم من الإجلال. ولعل ذلك يعود إلى نسق الثقافة الشامية المشبع بحب العلم وتقدير العلماء، والاعتراف بالآخر الآتي من خارج حدود البيئة؛ وهو ما جعل نخبتها أكثر تهيؤاً لفهم فكر بن نبي واستيعابه؛ خاصة وأن هذه البيئة قد استضافت إبان القرن التاسع عشر شخصية جزائرية أخرى عظيمة وفذة هي الأمير عبد القادر الجزائري الذي اصطحب معه أسرته الكبيرة وعشرات الأسر الجزائرية التي هاجرت معه إلى دمشق. ومن المعروف أن الأمير قد ترك بصماته في المجتمع الذي استضافه ومنحه التقدير والاحترام. كما حضر في العقد الثاني من القرن الماضي إلى دمشق عالم جزائري آخر هو الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، الذي أقام فيها أربع سنوات عمل خلالها في المدارس الأهلية، وألقى دروساً في الجامع الأموي وساعد في تأسيس المجمع العلمي، وحمل معه إلى الجزائر ذكريات لا تنسى عن دمشق الفيحاء سطرها في مقالاته بـ (عيون البصائر).

وصلت كتب بن نبي إلى سورية بعد صدورها في القاهرة، في الوقت نفسه الذي اتصل فيه طلاب سوريون بالجامعات المصرية بفكره وندواته في النصف الثاني من الخمسينيات. وكان من بين هؤلاء الشيخ جودت سعيد الذي تخرج في جامعة الأزهر في تلك الأيام، والذي حرص على الاتصال ببن نبي عندما وصله شيء أفكاره، فزاره في منزله، حيث كان يقيم مع بعض الطلاب العرب، وكان معه عمر مسقاوي، فدار بينهم نقاش ممتع. ومنذ ذلك الحين أصبح جودت سعيد على صلة بكل إنتاج يصدر لبن نبي[١]. وقد أعجب كثيراً بكتاب **فكرة الإفريقية الآسيوية**، حتى إنه قرأه ثلاثين مرة متتالية[٢]، وكان لمصطلح **القابلية للاستعمار** دور كبير في لفت انتباه جودت سعيد في سني تكونه لمجمل أفكار بن نبي. إذ كان المنحى السائد آنذاك هو رد أزمات الأمة وتخلفها إلى الاستعمار، وهو عامل خارجي، فخالف بن نبي ذلك المنحى رادّاً إياها إلى عامل داخلي ذاتي، نفسي وعقلي؛ ولذلك التفت جودت سعيد إلى الجدة والمنهجية في التفكير، وأصبح بن نبي المحطة الكبرى في مسيرته الفكرية[٣]، حتى إنه صار يعمل على إيصال تلك الأفكار إلى أكبر عدد من الناس في أثناء دروسه في **الجامع الأموي وجامع المرابط** بدمشق في الستينيات من القرن الماضي[٤]، هادفاً شرحها وتبسيطها للشباب المتطلع. وعندما زار بن نبي دمشق عام ١٩٧١م ثم العام الذي تلاه التقى به جودت سعيد وثلة من زملائه المثقفين، ولازموه وسمعوا منه وناقشوه، فازدادوا اتصالاً بفكره وتأثراً به. ولعل كتاب جودت سعيد المعنون بـ **حتى يغيّروا ما بأنفسهم** كان أثراً من آثار ذلك الانسجام الفكري مع نظريات بن نبي ورؤاه، بل

---

(١) مالك بن نبي: مجالس دمشق، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٦م، المقدمة، ١٢.
(٢) حوار مع محرر مجلة قضايا إسلامية معاصرة: موقع جودت سعيد على الإنترنت.
(٣) السابق.
(٤) عدنان سالم: شهادته عن مالك بن نبي، موقع دار الفكر للنشر.

وتأصيلاً لها. ومعلوم أن الكتاب صدر تحت عنوان فرعي هو **أبحاث في تغيير النفس والمجتمع**، وأن بن نبي قد كتب مقدمة الكتاب. ويشير جودت إلى تأثره بأفكار بن نبي، ثم يستدرك قائلاً: «لكنني لم أقف عند حد تلقيها كما هي فحسب، بل رحت أقلبها وأجد لها السند الإسلامي والأساس القرآني... فالقرآن هو الكتاب الوحيد في التاريخ البشري الذي يرد المشكلات إلى الذات لا إلى الآخر»(١).

ومن الذين تأثروا ببن نبي من النخبة السورية الدكتور خالص جلبي، صهر جودت سعيد ورفيق مسيرته الفكرية. وهو إلى جانب كونه طبيباً بالمهنة، إلّا أنه من أبرز كتاب المقالة الموضوعية التي يمتزج فيها الفكر بالفلسفة والاجتماع والعلوم البحتة، وهو معروف بغزارة إنتاجه وتنوعه في هذا اللون من الكتابة. ويحفل كثير من تلك المقالات بالإشارة إلى أفكار بن نبي واستدعاء نظرياته وتفعيل مصطلحاته في سياق بحث مختلف قضايا المجتمع العربي والمسلم. وهو يشير إلى تأثره ببن نبي وملازمته له شهراً كاملاً خلال عام ١٩٧١م، حيث صحبه في رحلته إلى بيروت عندما كان بن نبي يتابع نشر كتابه **المسلم في عالم الاقتصاد**، كما نقل عنه كتابياً فكرة صاغها بن نبي في كتاب لم ينشر حتى الآن يبحث في عقيدة الصلب عند المسيحيين(٢).

ومن الواضح أن عمر عبيد حسنة كان من النخبة السورية التي نهلت من فكر بن نبي وتأثرت به، وهو ما يستنتجه قارئ مقدمات كتاب **الأمة** التي يكتبها باعتباره المشرف عليها. ويسهل على القارئ الوقوف على ما تتضمنه تلك المقدمات الدسمة من إحالات صريحة وإشارات بعيدة إلى

---

(١) شهادة جودت سعيد في ندوة دار الفكر، نحو مشروع حضاري فعال، دمشق ٢٠٠٦م: منشورة بموقع مالك بن نبي.

(٢) خالص جلبي: كتب مالك التي لم تنشر، موقع مالك بن نبي على الإنترنت.

أفكار بن نبي ومصطلحاته واستنتاجاته. ولا ينسى القارئ المتتبع ما حفلت به مجلة الأمة في ثمانينيات القرن الماضي من مقالات ومباحث لها اتصال بالفكر الحضاري وأمراض التخلف وسنن التغيير.

وكما تأثر به الرجال من النخبة فقد تأثرت به النساء أيضاً، وخاصة أولئك اللاتي قرأن إنتاجه وتفهمن أفكاره ورأين أنها تجيب عن بعض الأسئلة المتعلقة بأدواء الأمة. ومن بين هؤلاء نذكر الأستاذة حنان لحام، الكاتبة والمربية السورية المعروفة، التي حرصت على المشاركة في عدة ندوات أقيمت لإلقاء الضوء على فكر بن نبي في كل من دمشق والجزائر، وقد عرفت الرجل شخصياً في أثناء زيارته لدمشق في السبعينيات واستضافته وزوجها في بيتها(١). كما تأثرت بفكره ومنهجه المرحومة ليلى سعيد، شقيقة جودت وزوجة جلبي، وشاركت بحضورها وتعليقاتها في المحاضرات التي ألقاها بن نبي في دمشق، وقدمته في اللقاء المفتوح مع النساء السوريات الذي عقد في مسجد صلاح الدين(٢).

دور دار الفكر في العناية بمؤلفات بن نبي

إن التجاوب والانسجام الناتجين عن الفهم والاستيعاب لأفكار بن نبي قد تجاوز في البيئة السورية حدود الأشخاص إلى رحاب المؤسسات. وهذا يعني، حسب مصطلحات بن نبي نفسه، أن أفكاره لم تنحصر في عالم الأشخاص المحدود، بل تجاوزته عبر شبكة من العلاقات الثقافية والاجتماعية الفاعلة إلى عالم الأفكار، وذلك عندما اهتمت مؤسسة ثقافية

---

(١) رسالة إلكترونية من حنان لحام في شهر نيسان/ أبريل ٢٠٠٨م. وذكرت أنه قد استضيف أيضاً من قبل بيوتات دمشقية أخرى مثل محمد هواري وجودت سعيد وحكمت إياس وحسن هلال وبكري النحاس.

(٢) انظر مالك بن نبي: مجالس دمشق، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٦م، ٤٩.

عريقة بحجم دار الفكر برؤى بن نبي وفلسفته ونظرته إلى واقع الأمة؛ فكانت سباقة إلى فهم أبعاد ما نادى به ودعا إليه. ولأنها كانت تسعى لانتقاء الكتب التي تنشرها، فقد وجد الأستاذ محمد عدنان سالم، مدير دار الفكر، في مؤلفات بن نبي الفكر النيّر، والمنهج المنضبط، والرؤية الثاقبة لسنن التغيير وشروط النهضة وسبل التحضر، مما يتطابق مع معايير دار النشر.

وتعود علاقة محمد عدنان سالم ببن نبي إلى عام ١٩٦٨م، حين التقاه في مؤتمر أقامته جامعة أم درمان بالسودان للاحتفال بمرور أربعة عشر قرناً على نزول القرآن[١]. وتوطدت هذه العلاقة بالمراسلة، ثم بزيارات بن نبي المثمرة إلى دمشق في أوائل السبعينيات، إذ كان ضمن مضيفيه.

وقد تولت دار الفكر، قبل ذلك، توزيع كتب بن نبي التي كانت تصدرها آنذاك دار العروبة بالقاهرة. وكان الأستاذ محمد الزعبي، مدير مكتب دار الفكر بالقاهرة، هو حلقة الوصل بين بن نبي ودار الفكر بدمشق. وعندما توثقت العلاقة بين الكاتب والناشر، اتضح التوافق في الرؤى والتطابق في الأهداف العامة، فتحولت العلاقة إلى شعور بقيمة الرسالة التي يحملها الطرفان، والمهمة الفكرية التي يؤديانها، وهو ما نتج عنه تبني دار الفكر لكامل مؤلفات مالك بن نبي - في حياته وبعد غيابه- وتجديد طبعها في قالب موحد وتحت العنوان الفرعي نفسه الذي اختاره لها وهو مشكلات الحضارة.

وقد تأكد لدار الفكر أن كتب بن نبي لم تلق الرواج الذي تستحقه، ولم تصل إلى عموم المثقفين والمهمومين بالفكر والثقافة، بل ظلت حبيسة النخب الثقافية. ولذلك وضعت الخطط وانتهجت العمل الجاد من أجل إيصال فكر بن نبي إلى مختلف الشرائح الاجتماعية؛ إذ أخرجت مؤلفاته في حلة جديدة وبأسلوب منهجي يسهّل على الباحثين الرجوع إلى

---

(١) شهادة محمد عدنان سالم.

المحاور العامة في كل كتاب، فزودتها بفهارس للآيات والأحاديث والأعلام والشعوب، وللمذاهب والجماعات، وللمعاهدات والمنظمات والمؤتمرات، كما حاولت أن تروّج لهذه الكتب بكل الوسائل بغية انتشار تأملات بن نبي المعمقة ونظراته الثاقبة بين أكبر عدد من القراء العرب. وما انفكت تعقد لذلك الندوات والمؤتمرات لعرض تلك الأفكار ومناقشتها وربطها بالواقع.

وقد استفادت دار الفكر من نظرة بن نبي إلى الثقافة بوصفها الأداة الأولى في توجيه الفعل الحضاري والتغيير البناء؛ إذ اعتبرها نظرية في التربية والسلوك، وليس في التعليم والمعلومات. ولذلك اتجهت الدار إلى تبسيط عدد من أفكار بن نبي وصياغتها في قالب قصصي موجه للأطفال، وزودت تلك القصص بدفاتر للرسم وأشكال للفك والتركيب وأفلام كرتونية. وقد أصدرت الدار عشر قصص تدور حول أفكار تضمنتها كتب بن نبي، مثل القابلية للاستعمار، والواجبات قبل الحقوق، ومصير الفرد رهين بمجتمعه، والأخلاق سبيل تحقيق وحدة المجتمع لا العلم. وهي جهود مبتكرة وجذابة لهذه الفئة العمرية التي لا شك أن التغيير الحقيقي يبدأ منها.

وما تزال دار الفكر حريصة على تتبع تراث بن نبي في كل أشكاله، وخاصة ما تركه مخطوطاً وأوصى بنشره. ومن المؤسف أنه بعد مرور أكثر من ثلث قرن على وفاته لم ينشر من تلك المخطوطات سوى كتاب واحد اختار له الكاتب عنوان العفن، وبه توسع في سرد بعض الأحداث التي ضمتها مذكرات شاهد للقرن، وقد نشر في أصله الفرنسي مع ترجمة عربية[1]. ومن دلائل حرص دار الفكر على تراث بن نبي ما بذلته من جهد

(١) ترجم الكتاب نور الدين خندوري ونشرته دار الأمة بالجزائر عام ٢٠٠٧م، والعنوان بالكامل هو: مذكرات مالك بن نبي، العفن، الجزء الأول ١٩٣٢-١٩٤٠م؛ مما يوحي بأن للكتاب جزءاً ثانياً وربما ثالثاً، ولا يوجد في المقدمة أو التصدير أو التوطئة ما يشير إلى ذلك.

في تتبع تسجيلات المحاضرات التي ألقاها في جامعة دمشق وهيئات ثقافية ودينية أخرى في أثناء زياراته لدمشق في السبعينيات وجمعها، ونشرها في كتاب بعنوان **مجالس دمشق**، وذلك بعد أن ضاع نصها الأصلي الذي سلمه بن نبي إلى إحدى دور النشر المصرية واختار له العنوان نفسه. ولعل دار الفكر تنجح مستقبلاً في فك أسر بقية المخطوطات التي تركها بن نبي التي من دونها سيبقى فكره غير مكتمل عند الباحثين الجادين[١].

---

(١) قامت دار الفكر بنشر رواية مالك بن نبي الوحيدة **لبيك** مترجمة عن الفرنسية تحت عنوان **لبيك حج الفقراء** بترجمة د. زيدان خوليف عام ٢٠٠٩م (الناشر).

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر - مؤلفات بن نبي

- الاستعمار يقتل بوسائل العلم: القاهرة، د. ت.
- آفاق جزائرية: مكتبة عمار، القاهرة، ١٩٧١م.
- إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث: مكتبة عمار، القاهرة، ١٩٧٠م.
- بين الرشاد والتيه: دار الفكر، دمشق، ١٩٧٩م.
- تأملات: دار الفكر، دمشق، ١٩٨٥م.
- حديث في البناء الجديد: المكتبة العصرية، بيروت، د. ت.
- رسالة المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين: دار الفكر، دمشق، ١٩٧٨م.
- شروط النهضة: دار الفكر، دمشق، ١٩٧٩ - ١٩٩٢م.
- الصراع الفكري في البلاد المستعمرة: دار الفكر، دمشق، ١٩٧٨م.
- الظاهرة القرآنية: دار الفكر، دمشق، د. ت.
- الفكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج: دار الفكر، دمشق، ١٩٨١م.
- فكرة كمنولث إسلامي: مكتبة عمار، القاهرة، ١٩٧١م.

- في مهب المعركة: دار الفكر، دمشق، ١٩٨٥م.
- مذكرات شاهد القرن: الطفل: دار الفكر، دمشق، ١٩٦٩م.
- مذكرات شاهد القرن: الطالب: دار الفكر، دمشق، ١٩٧٠م.
- مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي: دار الفكر، دمشق، ١٩٨١م.
- مشكلة الثقافة: دار الفكر، دمشق، ١٩٧٥ - ١٩٨٤م.
- وجهة العالم الإسلامي: دار الفكر، دمشق، ١٩٨١م.

ثانياً: المراجع العربية

- ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، مؤسسة الأعظمي للمطبوعات، د. م، د. ت.
- الباروني، أبو القاسم: حياة سليمان باشا الباروني، القاهرة، ١٩٤٨م.
- البعثي، إبراهيم: شخصيات إسلامية معاصرة، ج٢، دار الشعب، القاهرة، ١٩٦٣م.
- بن عاشور، محمد الفاضل: الحركة الفكرية والأدبية في تونس، الدار التونسية، تونس، ١٩٧٢م.
- التوبة، غازي: الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم، دار القلم، بيروت، ١٩٧٧م.
- جدعان، فهمي: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ١٩٧٩م.
- الجفايري، محمد: مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي، دار الكتاب العربي، تونس - ليبيا، ١٩٨٤م.
- الجندي، أنور: الفكر والثقافة المعاصرة في شمال إفريقيا، القاهرة، ١٩٦٥م.

- حسين، طه: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عنان، مكتبة الاعتماد، مصر، ١٩٥٢م.
- خليل، عماد الدين: التفسير الإسلامي للتاريخ.
- خير الدين، محمد: مذكرات الشيخ محمد خير الدين، مطبعة دحلب، الجزائر، ١٩٧١م.
- دبوز، محمد: نهضة الجزائر وثورتها المباركة، ج٢، المطبعة العربية، الجزائر، ١٩٧١م.
- الذوادي، راشد: رواد الإصلاح، دار المغرب العربي، تونس، ١٩٧٣م.
- السحمراني، أسعد: مالك بن نبي مفكراً إسلامياً، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٤م.
- سعد الله، أبو القاسم: الحركة الوطنية الجزائرية: ١٩٣٠ - ١٩٤٥، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٧٧م.
- سعد، فهمي: حركة عبد الحميد بن باديس، بيروت، ١٩٨٣م.
- شيا، محمد شفيق: شكيب أرسلان: مقدمات في الفكر السياسي، بيروت، ١٩٨٣م.
- طالبي، عمار: ابن باديس: آثاره وحياته، الجزائر، ١٩٦٦م.
- العروة الوثقى والثورة التحررية الكبرى: نشر دار العرب، القاهرة، ١٩٥٨م.
- فضل الله، مهدي: مع سيد قطب في فكره السياسي والديني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩م.
- قاسم، محمود: الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
- قربان، ملحم: نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ١٩٨٥م.

- القريشي، علي: مفهوم الحضارة بين مالك بن نبي وسيد قطب، مجلة الهلال، أيلول/ سبتمبر، ١٩٨٦م.
- قطب، سيد: معالم في الطريق، الاتحاد الإسلامي، الكويت، ١٩٧٩م.
- المخزومي، محمد: خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، بيروت، ١٩٣١م.
- المدني، أحمد توفيق: هذه هي الجزائر، مكتبة النهضة، القاهرة، د. ت.
- المدني، أحمد توفيق: حياة كفاح، ٣ أجزاء، الشركة الوطنية، الجزائر.
- مرتاض، عبد المالك: نضال الصحافة العربية في الجزائر قبل الثورة، مجلة الثقافة، يونيه / يوليو، ١٩٧٧م.
- ناصر، محمد: الصحافة العربية في الجزائر (١٨٤٧ - ١٩٣٩)، الجزائر، ١٩٨٢م.
- ناصر، محمد: عوامل المحافظة في الأدب الجزائري، مجلة الثقافة، أبريل / مايو، ١٩٧٨م.

ثالثاً: المراجع الأجنبية

- Abdalla,Ismail Sabri, Imeges of the Arab Future, tran Maissa Talat, St Martin's Press,NY,1983.
- Abu Nasr, Jamil, A History of the Maghrib, Cambridge Press,1971.
- Ageron,Ch Robert, Histoire de L'Algerie Contemporaine, Presse Universitaires de France, 1964.
  Les Algerien Musulmans et la France (1871-1919), Presse Universitaires de France, 1964.
- Algeria: Geographical Handbook Series, 2vols, University Press, Oxford, 1943.
- Barbour, Nevil (ed.) Survey of North West Africe (The Maghrib), Oxford University Press, 1962.

- Behr, Edward, The Algerian Problem, Greenwood Presso, Westport, Connecticut, 1963.
- Berdyaev, Nicholas, The Origins of Communism, trans. R. M. French, G. Bles, London, 1948.
- Berdyaev, Nicholas, The Realm of Spirit and the Realm of Caesar, trans. Donald A. Lowrie, London, 1952.
- Berque, Jacques, French North Africa: The Maghrib Between Two World Wars, trans. Jean Stewart, N.Y., 1967.
- Bourdieu, Pierra, The Algerians, trans. Alan C. M. Ross, Beacon Press, Boston, 1962.
- Boyer, Pierre, La Vie Quotidienne a' la Veille de L'Intervention Francaise, Hachette, 1963.
- Brace, Richard and Joan, Ordeal in Algeria, d. van Nostrand Co., N.Y., 1960.
- Brown, Leon Carl, "The Islamic Reformist Movement in North Africa," Journal of Modern African Studies, March 1947, pp. 54-63.
- Brown, Leon Carl, Tunisia, The Politics of Modernization, Prager, N.Y., 1964.
- Bryant, William and Brown, Orde, Africans Learned to be French, London, 1937.
- Cleveland, William, Islam Against the West, Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism, University of Texas Press, 1985.
- Confer, Vincent, France and Algeria: The Problem of Civil and Political Reform, 1870-1920, Syracuse Press, 1966.
- Cultural Development: Some Regional Experiences, The UNESCO Press, France, 1981.
- Demis, John, "The Free School Phenomenon," The International Journal of Middle East Studies, no. 5. 1974, pp. 434-447.
- Faghirzahed, Saleh, Sociology of Sociology, The Saroush Press, Tehran, 1982.
- Freud, Sigmund, The Ego and the Id, London, 1961.

- Gallagher, Charles F., The United States and North Africa, Harvard University Press, Cambridge, 1963.
- Gibb, H.R., Modern Trends in Islam, Libraire du Liban, Beirut, 1975.
- Gillespie, Joan, Algeria, Rebellion and Revolution, Praeger, N.Y., 1961.
- Gargon, Edward (ed.), The Intent of Toynbee, A Comparative Appraisal, Loyola University, Chicago, 1961.
- Gordon, David, North Africa's French Legacy, Harvard University, 1962.
- Graham, G. F., Life and Works of Sayed Ahmed Khani, London, 1909.
- Hahn, Elsa M., "The Civilization Mission of France in Algeria, the Schooling of the Native Population," in The Politics of Education in Colonial Algeria and Kenya, Ohio State Center for International Studies, Africa program, Athens, Ohio, 1984.
- Heggoy, Alf Andrew, "Arab Education in Colonial Algeria," Journal of African Studies, Vol. II, No. 2, Summer 1975, pp. 149-160.
- Heggoy, Alf and Zingg, Paul J., "French Education in Revolutionary North Africa," International Journal of the Middle East, July 1976, pp. 571-578.
- Heggoy, Alf Andrew, "They Write in French, Not in Arabic," Indian Social Studies Quarterly, Autumn 1977, ppp. 98-101.
- Hourani, Albert, Arabic Thought in the Liberal Age, London N.Y., Oxford University Press, 1962.
- Ibrahimi, Ahmad T., De la Decolonization a' la Revolution Culturelle, Algier, 1979.
- 'Isawi, Charles, An Arab Philosopher in History, Butler and Tanner, Ltd., London, 1950.
- Jamilah, Maryam, Westernization Versus Muslims, Lahore, 1987.
- Julien, Ch. Andre, L'Afrique du Nord en Marche, Paris, 1952.
- Khadduri, Majid, Arabi Contemporaries: The Role of Personalities in Politics, John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1973.

- Kiddies, Nikki, An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Jamal al-din al 'Afghani', University of California Press, 1968.
- Kraft, Joseph, The Struggle for Algeria, Doubleday & Co., N.Y., 1961.
- Lacheraf, Mostafa, Al Jaza'ir: al Ummah wa al Mujtama', trans. Ben 'Isa Hanafi, Algeria, 1983.
- Lewis, Bernard, The Emergence of Modern Turkey, Oxford University Press, London, 1961.
- Mansell, Gerad, Tragedy in Algeria, Oxford University Press, London, N.Y., 1961.
- Mazru'I, Ali, Political Values and the Educated Class in Africa, University California Press, Berkeley, 1978.
- Merad, Ali, "L'enseigment Politique de Mahammad Abdu aux Algeriens, Orient, 4 trim, 1963, pp. 75-123.
- Merad, Ali, Le Reformisme Musulman en Algerie de 1925-1940, Paris, 1967.
- Merad, Ali, Ibn Badis, Commentateur du Coran, Librarie Orientalist, (Paul Guethner), 1971.
- Montague, M. F. Ashly (ed.) Toynbee and History: Critical Essays and Reviews, Porter Sargent Publisher, Boston, 1956.
- Moor, Clement Henry, Tunisia since Independence: The Dynamics of one party Government, Berkeley University California, 1965.
- Morell, John Heynell, Algeria, The Topography and History, Political, Social and Natural of French Algeria, London, 1845.
- Morsy, Magali, North Africa 1800-1900: A Survey from the Nile Valley to the Atlantic, Longman, London, N.Y., 1984, pp. 53-70.
- Quandt, William, Revolution and Political Leadership in Algeria, M.I.T. Press, 1969.
- Rogers, G. Albert, Winter in Algeria (1863-4), London, Sampson Low, Son, and Marston, Ludgate Hill, 1865.
- Roy, Jules, The War in Algeria, trans. Richard Howard, Grove Press, N.Y., 1961.

- Sa'dallah, Abulqacim, The Rise of Algerian Nationalism, Ph. D. Dissertation, University of Minnesota, Minneapolis, 1965.
- Sharabi,Hisham,The Arab Intellectuals and the West: The Formative Years 1865 - 1914, John Hopkins Press, Baltimore, 1970.
- Shari'ati, Ali, Civilization and Modernization, Free Islamic Literature Inc., Houston, 1974.
- Shari'ati, Ali, on The Sociology of Islam, trans. Hamid Algar, Mizan Press, Berkerley, 1979.
- Sharp, William, "Cardinal Lavigerie's Work in North Africa," The Atlantic Monthly, August, 1894.
- Spengler, Oswald, The Decline of the West, New York, n.d.
- Steven, Edmond, North African Powder, Van Rees Press, N. Y., 1955.
- Toynbee, Arnold, A Study of History. Vo. x, Oxford University Press, London, 1954.
- Toynbee, Arnold, Civilization on Trial, Oxford University Press, New York, 1955.
- Willington, Furlong Ch., "The White Father of North Africa, "Scribers Magazine, Feb. 1977.
- Zahir, Ihaddaden, Histoire de la Presse Indigene en Algerie Jusqu 'en 1930, Alger, 1983.
- Zakaria, Rafiq, The Rise of Muslims in India, Somaiya Publications, Bombay, 1970.
- Zartman, William, Man, State and Society in Contemporary Maghrib, Praeger Pubihers, N.Y., 1973.

رابعاً: المقابلات والأحاديث والمراسلات

- مقابلة صوتية مسجلة مع الأستاذ رشيد بن عيسى، آب/ أغسطس ١٩٨٢م.
- رسالة خطية من د. عمار طالبي محررة في تشرين الأول/ أكتوبر، ١٩٨٣م.
- مقابلة مع د.عبد الصبور شاهين، الليتويز، كانون الأول/ ديسمبر، ١٩٨٧م.

- مقابلة مع الأستاذ محمد أوجيت، أجراها للباحثة الأستاذ معير يس في تموز/ يوليو، ١٩٨٧م.
- مقابلة مع زوجة بن نبي، تبسة، آب/ أغسطس، ١٩٨٩م.
- أحاديث هاتفية مع رحمة بن نبي، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٦م، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧م، تموز/ يوليو، ٢٠٠٢م.